



سلسلة أبحاث جامعية يشرف على إصدارها الدكتور حامد طاهر

## دراسات عربية وإسلامية

١

- \* قراءة في الترجمة العبرية لمعاني القرآن الكريم .
- \* من قضايا المنهج في علم الكلام .
- \* المضاربة بمال الوديعة أو القرص في الفقه الإسلامي .
- \* مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية .
- \* التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسي .
- \* دراسة الواقع اللغوي أساس لحل مشكلات اللغة العربية في مجال التعليم .
- \* فاعلية المعنى النحوي في بناء الشعر .
- \* الواقعية ما هي ؟ دراسة تطبيقية لتخصص المدرسة الحديثة .
- \* قضية التأثير العربي على شعراء التروبادور .
- د . عبد الرحمن على عوف
- د . حسن محمود الشافعي
- د . أحمد يوسف سليمان
- أ . د . مصطفى حلمي
- د . حامد طاهر
- أ . د . السعيد بدوي
- د . محمد حماسة عبد اللطيف
- أ . د . حمدي السكوت
- د . أحمد درويش

المراسلات  
د . حامد طاهر  
كلية دار العلوم — جامعة القاهرة  
ج . م . ع

---

الناشر : مكتبة الزهراء ٨ ش عيد العزیز — عابدين — القاهرة ت ٩٢١٣٦٨

بسم الله الرحمن الرحيم

## تقديم

تهدف الخطة الموضوعية لسلسلة «دراسات عربية وإسلامية» إلى نشر مائة بحث جامعي، تتناول اللغة العربية وآدابها، والثقافة الإسلامية وفروعها. وسوف تصدر، بإذن الله، في أجزاء متتابعة، يشتمل كل جزء منها على مجموعة أبحاث متنوعة، يعتبر كل بحث فيها قائما بذاته، ولكنه يضيف إلى المجموعة في إطار النظرة المتكاملة عنصرا ضروريا.

أما دوافع إصدار السلسلة، فيمكن تحديدها فيما يلي:

**أولاً:** توسيع دائرة البحث العلمي في اللغة العربية والثقافة الإسلامية بحيث تتجاوز حدود الجامعة، وذلك للمشاركة في إثراء الحياة الثقافية المعاصرة، بإرساء قواعد المنهج الحديث، والالتزام بالروح العلمية.

**ثانياً:** كسر الحواجز المصطنعة بين دراسات اللغة العربية والدراسات الإسلامية بقصد تجاوز النظرة الضيقة التي فتتت عناصر هذه الدراسات، في سبيل الوصول إلى النظرة التركيبية الشاملة، التي كانت سمة الثقافة الإسلامية منذ نشأتها، وطوال فترات ازدهارها.

**ثالثاً:** سد الفراغ المتمثل في عدم وجود «الكتاب الجامعي» الذي تسهم فيه مجموعة من الدارسين، يعملون في مجال واحد، وتشغلهم مبرم ثقافية وعلمية واحدة، والعمل من وراء ذلك على إتاحة الفرصة أمام الباحثين في الجامعات المصرية، والعربية، والأجنبية للالتقاء في

مكان واحد ، يعرضون فيه خلاصة جهودهم العلمية ، وآرائهم التي يتحملون وحدهم مسؤولية الدفاع عنها .

**رابعاً : الاسهام الحقيقي في حركة احياء التراث العربى الاسلامى ،**  
بالقاء مزيد من الضوء على كنوزه المخطوطة والمطبوعة على السواء ،  
وتقديم نماذجه الجيدة ، وتحليل عناصر القوة فيه .

**خامساً : اثناء حركة الترجمة ،** التي تعثرت في الآونة الأخيرة ، عن طريق نشر الدراسات الأجنبية المترجمة ، التي تتناول جوانب مهمة من ثقافتنا العربية والاسلامية ، مع تقديمها للقارئ بتعريف كاف ، والتعليق عليها اذا لزم الأمر .

وأما المجالات العلمية التي نتناولها السلسلة فهي :

#### اللغة العربية وآدابها :

- ✳ النحو العربى القديم ومشكلاته .
- ✳ علم اللغة الحديث وتطبيقاته .
- ✳ تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها
- ✳ علوم البلاغة العربية .
- ✳ النقد الأدبى فى القديم والحديث .
- ✳ تاريخ الأدب .
- ✳ الأدب المقارن .

#### الثقافة الاسلامية وفروعها :

- ✳ علوم القرآن الكريم .
- ✳ علوم الحديث الشريف .
- ✳ العقيدة وعلم الكلام .
- ✳ الفقه الاسلامى ، وأصوله .
- ✳ الفكر الأخلاقى ونماذجه .

— ٥ —

- \* التاريخ الاسلامى والحضارة \*
- \* الفن الاسلامى \*

وسوف تخضع الأبحاث المنشورة بالسلسلة الى عملية تمكيم علمى يقوم بها نخبة من كبار أساتذة الجامعات المصرية والعربية فى المجالات المذكورة \*

وبهذه الصورة ، تطمح السلسلة الى أن تكون دائرة معارف انتقائية ، تدرس مسائل مختارة من الثقافة العربية الاسلامية وتقدم للقارئ — فى كل جزء منها — مجموعة منتقاه بعناية من أهم الدراسات الجامعية \* كما أننا نأمل فى أن ينتظم موعد صدورها فى أقرب وقت ممكن \* لكن الأهم هو ، أن السلسلة ترحب — منذ الآن — بكل الأبحاث الجادة فى المجالات السابقة ، وترجو من جميع الدارسين فى الجامعات المصرية والعربية أن يزودوها بعطائهم \* \* فسوف تكون ، فى النهاية ، مرآة لهم \*

شوال ١٤٠٣

يولية ١٩٨٣

المشرف على السلسلة



## ترادة في الترجمة العبرية لمعاني القرآن الكريم

د. عبد الرحمن علي عوف

عرفت أوروبا القرآن الكريم من خلال الترجمات اللاتينية التي تمت في العصور الوسطى ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي . ومع بداية القرن السادس عشر الميلادي انتقلت معاني القرآن الكريم الى اللغات الأوروبية عن طريق الترجمة اللاتينية .

وقد ترجمت معاني القرآن الكريم أكثر من مرة الى الانجليزية والفرنسية والايطالية والروسية ... الخ . وأشهر الترجمات الانجليزية لمعاني القرآن الكريم ترجمة كل من عبد الله يوسف علي ، وترجمة ( مولاي ) محمد علي . الا أن معاني القرآن الكريم ترجمت أيضا الى الروسية عن العربية ثلاث مرات خلال القرن التاسع عشر . وفي عام ١٩٦٣ نشرت في موسكو الترجمة الروسية التي أطلقوا عليها اسم الترجمة الموضوعية لمعاني القرآن الكريم وقام بها المستشرق ايخناتي كرشكوفسكي ( ١٨٨٣ - ١٩٥١ ) (١) .

وكانت أول ترجمة عبرية لمعاني القرآن الكريم عن اللاتينية في القرن السادس عشر وقام بها الحاخام يعقوف لاييت ليفي من فينسيا ولكن هذه الترجمة مازالت محفوظة كمخطوط للآن . أما أول ترجمة عبرية عن الأصل العربي فقد تمت على يد المستشرق اليهودي هيرمان ركندوف أستاذ الدراسات الشرقية في جامعة هيدلبرج . وقد نشرت هذه الترجمة في ليبزيغ في عام ١٨٥٧ .

ومن تراجم معاني القرآن الكريم العبرية المتداولة الآن ، ترجمة

(1) Rodwell, M. The Koran. translation, London 1948. p. 4.



يوسف يوثيل رغلين الأستاذ في معهد الدراسات الشرقية بالجامعة العبرية بالقدس ، وقد صدرت على أجزاء عن مؤسسة دافير للنشر خلال الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات من هذا القرن . وقد صدرت الطبعة الثانية من هذه الترجمة في جزئين عام ١٩٦٣ (١) .

وأحدث ترجمة لمعاني القرآن الكريم الى اللغة العبرية هي ترجمة الدكتور أهرون بن شيمش — وهي موضوع مقالنا هذا — ونشرتها في عام ١٩٧١ مؤسسة مساداه بإسرائيل .

وفي هذه الترجمة ركز المترجم — كما أشار في مقدمته — على أن لغة القرآن الكريم التي نزل بها كانت لغة قبائل مكة والمدينة وكان أسلوبه واضحاً وقت نزوله ومفهوماً للجميع ، ( وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ) ( ٤ سورة ابراهيم ) وسار المترجم على منهج ترجمة كل خمس آيات معاً من خلال فهم المعنى العام لكل مجموعة من هذه المجموعات مع التقدم والتأخير والحذف والإضافة في حالات كثيرة سنشير إليها .

وقد حاول المترجم في هوامش ترجمته أن يلتبس الشبه بين أفكار العقيدة الإسلامية وشرائعها وبين أفكار ( المدراسيم ) ( ٢ ) . وقد تجاهل تماماً أن هذه المدراسيم قد ألفت ودونت بعد نزول القرآن الكريم برده من الزمن وقد تأثر من قام بتدوينها بالقرآن الكريم تأثراً واضحاً ( ٣ ) .

كما حاول المترجم أيضاً أن يبحث عن لفظ ( مسلم ) في نصوص العهد القديم وذكر أن اللفظ ذكر في الفقرة الثالثة من الاصحاح ٢٨ من

---

(١) ريفلين ، يوسف يوثيل ، القرآن المقدس ، دافير ، إسرائيل ١٩٦٣  
س ٧٠ .  
(٢) المدراسيم هي شروح وتطبيقات حكماء إسرائيل على نصوص العهد القديم .  
(٣) هذا موضوع دراسة أخرى .

سفر أشعيا ، بمعنى « معاملة الرب بقلب بسالم وسليم » ، في عبارة « وكنتم مسلمين للرب » (١) .

وقد أبرز المترجم في مقدمته ان الاسلام عقيدة توحيد فليس فيه عبادة الثالث في المسيحية وفند مزاعم الملحدين ضد الاسلام .

ومن أبرز ما ركز عليه المترجم نفيه ان اليهود صلبوا المسيح واستشهد بقوله تعالى « وما قتلوه وما صلبوه » (٢) ولكنه حذف من الترجمة عبارة « ولكن شبه لهم » وربما يكون هذا الحذف عن قصد لأن قتل وصلب التشبيه يؤكد ثبوت نية صلب وقتل السيد المسيح عليه السلام .

وقد استخدم المترجم لفظ الجلالة « الله » كما هو بمنطوقه في العربية وذكر في هوامشه ان « الله » عند المسلمين يختلف عن « الوهيم » و « يهوه » و « ادوناي » و « الوقيم » ( وهي بعض مسميات الرب عند بني اسرائيل قديما وعند اليهود حتى الآن ) .

ويدافع المترجم عن منهجه في الترجمة الموضوعية لكل مجموعة من الآيات المتتالية بقوله ان هذه هي أفضل ترجمة بالقياس الى ترجمة « رودويل » الانجليزية التي سارت على منهج اعادة ترتيب السور والآيات وفق تواريخ نزولها أو ترجمة « بيل » التي وضعت ترتيبا جديدا لضمون معاني السور .

ويقف المترجم في مستهل ترجمته عند ترجمة كلمة « سورة » العربية الى العبرية ويقول ان هذه الكلمة تقابل لفظيا كلمة Shorah بمعنى سطر أو تقابل كلمة Sidrah بمعنى نظام ترتيب أو تقابل كلمة Besorah

(١) ليس في سفر اشعيا كله اى ذكر لهذا النص أو لهذا المعنى أو لاي معنى قريب منه .  
(٢) سورة النساء - ٥٦ .

بمعنى بشارة كما في المسيحية • وقد فضل المترجم استخدام اللفظ الأخير الذي يعنى بشارة عند ترجمة كل سورة • الا أن لفظ سورة مشتق في العربية من الابانة والارتفاع ، قال النابغة :

ألم تر ان الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب

فكان القارئ ينتقل بها من منزلة الى منزلة ، وقيل لشرفها وارتفاعها كسور البلدان ، وقيل سميت سورة لكونها قطعة من القرآن وجزءا منه مأخوذا من أسار الاناء وهو البقية وعلى ذلك يكون أصلها مهموزا وانما خففت الهمزة فأبدلت واوا لضم ما قبلها (١) • وقيل لتمامها وكمالها لأن العرب يسمون الناقه التامة سورة بفتح الواو ويجمع على سورات وسوارات •

ويفجر المترجم مشكلة أخرى عند ترجمة الرحمن الرحيم ويقول (٢) ، أن هناك خلافا على ترجمة الرحمن الرحيم فهما صفتان مترادفتان صادفهما من ترجم معانى القرآن الى اللغات الانجليزية والألمانية والفرنسية والايطالية فمنهم من ترجمها بمعنى الرحمن الكريم ومنهم من ترجمها بمعنى الرحمن ذى الفضل والاحسان ••• الخ ولكن الصفتين من أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين وعندئذ يجب أن تكون هناك ترجمة محددة لكل ، ويبحث المترجم عن لفظ مقابل لصفة « المحبوب » فلم يجده في هذه الأسماء التسعة والتسعين فسارع وترجم معنى كلمة الرحيم الى « المحبوب » •

ويدافع عن رأيه هذا بأن الفعل رحم بمعنى أحب ، وساق

(١) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ٥ ج ١ .  
(٢) ابن شيبش ، اهرن ، القرآن المقدس ، اسرائيل ١٩٧١ —  
ص ٥ . ( باللغة العبرية )

أمثلة من مزامير داود تعزز ما ذكر وأمثلة أخرى من الفاظ آرامية دخلت  
العبرية يستخدم فيها الأصل rahom بمعنى أحب .

ويقول ان لفظ رحيم يقابله في العبرية raham وهو غير  
الرحمن الذي يرحم الآخرين فهي صفة لله عز وجل يقابلها في العبرية  
hanon بمعنى الحنان .

ويضيف ، « ولكن rahom العبرية ليست بمعنى رحيم  
العربية لأنها تعني الذي يرحم الآخرين وهي صيغة اسم مفعول تقوم  
بعمل اسم الفاعل من حيث المعنى ، ولكن رحيم ، كما يذكر المترجم ،  
تعني الذي يرحم نفسه ولكن المحبوب بمعنى الذي يحبه الآخرون » .

ويبدو ان المترجم هنا متأثر بثقافته الأرامية وعدم المامه بالأوزان  
العربية واستخداماتها ويبدو انه تخيل أن كلمة الرحيم من أصل رحم ،  
والرحم مكان الجنين في الأم وهو مصدر الرحمة وهذا الأصل رحم  
موجود في العربية والعبرية والأرامية ، ولكن دلالاته لم تتطور بصورة  
مشابهة في اللغات الثلاث ...

ففي العربية يستخدم بمعنى الرحمة فقط .

وفي العبرية يستخدم بمعنى الرحمة والحب .

وفي الأرامية لا يستخدم الا بمعنى الحب فقط .

وعلى ذلك وضح تأثر بن شيمش البالغ بالأرامية وعدم ادراكه  
للفروق في دلالة الصيغ والأوزان .

ويضيق المجال هنا عن ذكر كل الملاحظات التي خرجت بها من قراءتي  
لترجمة بن شيمش لمعاني القرآن الكريم ، حيث انها لو جمعت ورد عليها  
لخرجت في مجلد كبير ، وعلى ذلك سوف أكتفي بالإشارة الى أهم  
الملاحظات التي لها علاقة بدراستنا اللغوية .

ولنبداً بسورة البقرة ...

— في الآية ٢٤ « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ... » ترجم « تجري من تحتها الأنهار » ..  
تنبثق منها وتتدفق منها الأنهار .

— وفي الآية ٥٢ « اذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون »  
ترجمها « آتينا موسى التوراة والخلاص والنجدة » .

— وفي الآية ١٤١ .. « قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم » .. ترجمها لله الشمال والشرق والغرب والجنوب .. وقال في هامشه أن المشرق يضم الشمال والمغرب يضم الجنوب ، كما جاء في سورة الرحمن آية ١٦ .. « رب المشرقين ورب المغربين » .. التي ترجمها رب الشرق والشمال ورب الغرب والجنوب » .. ويعلق على هذا بقوله .. أن البدوي لم يكن يعرف الا جهتين فقط من الجهات الأصلية وهما الشرق وتضم الشمال والغرب وتضم الجنوب . وادعى أن لغة القرآن ليس فيها ذكر لكلمة الجنوب ولكلمة الشمال ويقول ان اليمين سميت بهذه التسمية ، لأنها في الجنوب وعلى يمين مكة ، والشام سميت بهذه التسمية لأنها شمال مكة والمدينة أو يسارهما ويقول ان كلمة الشمال بمعناها الجغرافي ذكرت في القرآن الكريم في عشرة مواضع هي :

— في سورة الكهف آية ١٧ « واذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه » ..

— في سورة الكهف ١٨ « ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال » ..  
— في سورة سبأ آية ١٥ « لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال » ..

— في سورة ق آية ١٧ « اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد » ..

- سورة الواقعة ٤١ « وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال •  
في سموم وحميم » •
- في سورة المعارج ٣٧ « عن اليمين وعن الشمال عزين » •
- في سورة الحاقة ٣٥ « وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى  
لم أوت كتابيه » •
- في سورة النحل ٤٨ « يتفيؤا ظلاله عن اليمين والشمائل  
سجدا لله .. » •
- في سورة الاعراف ١٧ « .. وعن ايمانهم وعن شمائلهم » •
- وأما كلمة الجنوب فقد تطورت في العربية من أصل ( ج . ن . ب )  
وأصبحت تستخدم بمعنى الاجتناب أى الابتعاد والبعد وقد جاءت بهذا  
المعنى في القرآن الكريم فى أكثر من موضع وأيضا بمعنى المجاورة •
- في سورة ابراهيم ٣٥ « واجنبى وبنى ان نعبد الأصنام » •
- في سورة الليل ١٧ « وسجنبها الأتقى .. » •
- في سورة الأعلى ١١ « ويتجنبها الأشقى » •
- في سورة الزمر ١٧ « والذين اجتنبوا الطاغوت » •
- في سورة النساء ٣١ « ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه » •
- في سورة الشورى ٣٧ « والذين يجتنبون كبائر الأثم » •
- في سورة النجم ٣٣ « والذين يجتنبون كبائر الأثم » •
- في سورة النحل ٣٦ « واجتنبوا الطاغوت » •
- في سورة الحج ٣٠ « فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا  
قول الزور » •
- في سورة المجرات ١٢ « اجتنبوا كثيرا من الظن » •
- في سورة المائدة ٩٠ « .. رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » •

- في سورة النساء ٣٩ « والجار الجنب والمصاحب بالجنب وابن السبيل » •
- في سورة الزمر ٥٦ « يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله » •
- في سورة يونس ١٢ « اذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما » •
- في سورة النساء ١٠٣ « فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم »
- في سورة الحج ٣٦ « فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واظمعوا القانع والمعتر » •
- في سورة آل عمران ١١٩ « الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم » •
- في سورة التوبة ٣٥ « فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم » •
- في سورة السجدة ١٦ « تتجافى جنوبهم عن المضاجع » •
- في سورة القصص ١١ « فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون » •
- في سورة الاسراء ٦٨ « أقمناكم ان يخسف بكم جانب البر » •
- في سورة مريم ٥٢ « وناديناه من جانب الطور الأيمن » •
- في سورة طه ٨٠ « ووعدناكم من جانب الطور الأيمن » •
- في سورة القصص ٢٩ « آنس من جانب الطور نارا » •
- في سورة القصص ٤٤ « وما كنت بجانب الطور الغربى » •
- في سورة القصص ٤٦ « وما كنت بجانب الطور » •
- في سورة الصافات ٣٧ « ويقذفون من كل جانب » •
- في سورة الاسراء ٨٣ « واذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه » •

— في سورة فصلت ٥٦ « وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه » .

أما في اللغة العبرية فقد تطور الأصل ( ن . ج . ب ) مع حدوث ابدال مكاني في الحرفين الأولين وأصبح ( ن . ج . ب ) بمعنى جنوب وأصبحت دلالته الآن المنطقة الجنوبية من فلسطين ( النقب ) وأصبح يدل أيضا على الجفاف لما تشتهر به هذه المنطقة من قلة أمطارها وجفافها

— وفي سورة البقرة آية ٢٥٩ « ... أو كالذي مر على قرية » ترجمها حوئي الذي مر على قرية وهو الذي جاء ذكره في التلمود ( في « تعנית ٢٣ » — ونام سيعين سنة ) وعلق على ذلك في الهامش بأنه ربما يكون نحما وزيارته لحطام القدس أبان تخريب هيكل سليمان الأول .

وقد اختلف المفسرون في هذا فمنهم من قال انه العزيز (١) ومنهم من قال انه أرميا (٢) ومنهم من قال انه الخضر (٣) ومنهم من قال انه رجل غير مسمى من بني إسرائيل (٤) ومنهم من قال انه غلام لوط (٥) ومنهم من قال انه أشعيا (٦) ومنهم من قال انه حزقيال (٧) .

ولكن القرآن الكريم لم يذكر شيئا عن الذي مر على القرية ولا عن

- 
- (١) تفسير البيضاوي ص ٨٢ — تفسير ابن كثير ج ١ ص ٢٦٤ — تفسير  
التهالبي ص ٣٨٢ ... الخ .  
(٢) تفسير القرطبي ج ٢ ص ٢٨٩ — تفسير الخازن ج ١ ص ٢٢٣ —  
تفسير التهالبي ص ٣٨٤ .  
(٣) تفسير التهالبي ص ٢٨٢ — تفسير ابن كثير ج ١ ص ٢٦٤ .  
(٤) تفسير القرطبي ج ٣ ص ٢٨٩ .  
(٥) تفسير التهالبي ص ٣٨٤ .  
(٦) تفسير القرطبي ج ٣ ص ٣٨٩ .  
(٧) تفسير ابن كثير ج ١ ص ٤٦٤ .



القرية ولو شاء لأفصح فلو كانت حكمة النص لا تتحقق الا بهذا الافصاح  
أهمله القرآن الكريم (١) .

— وفي سورة آل عمران ٣٦ « وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا  
المحراب وجد عندها رزقا .. » ترجمها الى زكريا الكاهن الذي عاش  
في عصر هورودوس حاكم يهودا .

كما ترجم يحيى في الآية ٣٨ من نفس السورة ببوحن الممعدان وفي  
الآية ٣٩ من نفس السورة أيضا ذكر اسم امرأة زكريا « اليشقيع »  
قريبة مريم كما جاء في انجيل لوقا .

— وفي سورة آل عمران ٩٢ « كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل  
الا ما حرم اسرائيل على نفسه » قال ان هذه هي المسرة الأولى  
التي يذكر فيها اسم اسرائيل في حين انه ذكر أربعين مرة في القرآن الكريم  
« بني اسرائيل » ويظهر مرة ثانية في سورة مريم ٥٧ باسم اسرائيل .  
ويشير الى أن الترجمة الألمانية لمعاني القرآن الكريم تذكر اسماعيل بدلا  
من اسرائيل في الموضعين المذكورين .

— في سورة النساء ١٧٠ « ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خیر لكم انما  
الله اله واحد سبحانه » ترجم كلمة ثلاثة الى الله والمسيح ومريم وليس  
الأب والابن وروح القدس كما تنص العقيدة المسيحية .

— في سورة المائدة ٢٢ « قال رجلان من الذين يخافون انعم الله  
عليهما ادخلوا عليهم الباب .. » ترجم « الرجلان » بانهما يهشوع بن نون  
وكيلف بن يفوناح .

— وقد ترجم ثمود — في سورة الاعراف — بـ « تدمور » وحاول

(١) في ظلال القرآن ، سيد قطب ، ج ٣ ، ص ٢٥٨ .

أن يجد قرابة لفظية بين الاسمين ويقول بأن تدمور كان شعبا جاء اسمه في التلمود وكان يعيش في القرن الخامس ق م بين مكة والمدينة .

— وفي سورة التوبة ترجم عزيزا الى عزرا (١) .

— وفي سورة هود ٤١ ، أضاف كلمة حام بعد « ونادى نوح ابنه » .

— وفي سورة النحل ترجم الزبور الى المزامير ويعمل هذا بأن اللغة العربية القديمة كانت لا تكتب نقطا تحت وفوق الحروف وقد حدث لبس بين الميم والباء وأصبحت الكلمة زبور بدلا من زبور .

— وفي سورة النحل أيضا آية ١٢٣ « إنما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه » قال أن الاسلام لا يرى مثلما ترى اليهودية أن السرب استراح في اليوم السابع بعد أن خلق الدنيا في ستة أيام .

— وقد ترجم الاسراء بـ « رحلة المساء » وترجم الفعل اسرى بـ « طار » وأدعى أن هذا الاسراء رآه الرسول عليه الصلاة والسلام في منامه .

— وفي سورة الكهف ترجم الرقيم بانه اسم كلب الفتية ولكن الرقيم كما نعلم اللوحة التي نحت عليها أسماء الفتية .

— وفي سورة الكهف ٥٩ ترجم « واذا قال موسى لفتاه .. » واذا قال عيسى لفتاه . ويصر على أن هذا هو الأصل ويعود الى ادعاء اللبس بين حروف اللغة العربية قديما لعدم وضع نقط على الحروف ويدعى أيضا ان القصة أنسب للمسيح مع أحد حواريينه الذين كان أغلبهم من الصيادين ومعجزات البحر هذه مناسبة له أكثر من موسى وبذلك على ذلك بأن شعار المسيحية الأول كان السمكة .

(١) انظر بحثنا للماجستير بعنوان « عزير وعزرا » في القرآن الكريم والمعهد القديم ، دراسة تاريخية لغوية مقارنة — دار العلوم يوليو ١٩٧٤ .

( م ٢ — دراسات عربية )

— وترجم أيضا « مجمع البحرين » بالتقاء نهر مروم وبحيرة طبرية  
« ذو القرنين » بالاسكندر المقدوني ملك اليونان و « يأجوج ومأجوج »  
بأبناء يافث .

— وفي سورة طه ١١ « انك بالوادي المقدس طوى » ترجم  
طوى الى شوا وقال ان هذا اسم واد ذكر في سفر التكوين بالتوراة  
وهو اقرب لفظيا الى كلمة طوى .

— ويعلق على شكل درع النبي داود الذي جاء ذكره في سورة  
الأنبياء بأنه درع سداسي الشكل مأخوذ من رسم فرعوني قديم على  
شكل حيوان له رأس وذيل وساقان في الأمام وساقان في الخلف .

— وفي سورة الأنبياء أيضا ترجم ادريس الى حانوخ و « ذو الكفل »  
الى حزقيال .

— وفي سورة الفرقان ترجم أصحاب الرس الى أصحاب البئر الذي  
القى فيه نبي شعب مجاور لثمود .

— وفي سورة الشعراء ترجم أصحاب الايكة بقوم شعيب ( مدين )  
وقال انهم من سكان الغابات .

— وفي سورة القصص قال ان هامان صفة لكل من آذى بنى اسرائيل .

— وفي سورة لقمان ترجم « لقمان » باسم بلعام بن باعور الذي  
كان يعتبر أشهر ضارب أمثال قبل الاسلام .

— وفي سورة ص ترجم « فرعون ذى الأوتاد » بفرعون صاحب  
الأهرامات لأن الأوتاد جاء ذكرها من قبل في سورة النبأ على أنها جبال  
وأن الأهرامات تظهر وكأنها جبال .

— وقد ترجم سورتي القمر والرحمن على شكل قصيدة شعرية  
مع ابراز الآية ١٢ من سورة الرحمن « فبأى آلاء ربكما تكذبان » بين  
كل مجموعة من الآيات .

وواضح من الأمثلة القليلة السابقة الذكر أن الترجمة المذكورة لم تحمل كل المعانى التى جاء بها القرآن وذلك ان اللغة العربية لها خصائص فى الأسلوب تختلف عن بقية اللغات السامية الأخرى التى تأثر بها أهرون بن شيمش ، كما أن أسلوب القرآن نفسه له دلالاته ولا يمكن للترجمة أن تحافظ عليه . والمترجم هنا لم يدرك جيدا معانى القرآن وأسراره ولم يلم أيضا بتراكيب وصيغ اللغة العربية ومن ثم وقع فى أخطاء كثيرة — بعضها عن عمد والبعض الآخر عن جهل — حيث وجد صعوبة فى اختيار ألفاظ تقوم بمعانى الألفاظ العربية كما وقع تحت تأثير ثقافته اليهودية وحاول أن يضيف كلمات وعبارات من التوراة الى نص الترجمة كما حاول أن يوهم بأن هناك تأثيرا بالمدراسيم ، متجاهلا ان هذه المدراسيم دونت بعد نزول القرآن الكريم بفترة زمنية طويلة .



## من قضايا المنهج في علم الكلام

د. حسن محمود الشافعي

### ١ - العلاقة بين النقل والعقل :

بدأ علم الكلام - كغيره من العلوم الإسلامية - معتمداً على كل من العقل والنقل جميعاً . ثم أخذ يتراوح بين هذين القطبين ويتفاوت مدى اعتماده على كل منهما حسب طبيعة كل مدرسة من المدارس الكلامية وظروف تطورها .

وقد نزع المعتزلة - ولعلهم في هذا مسبقون بالخوارج - إلى الاعتماد بصفة متزايدة على الدليل العقلي والتهوين من قيمة الدليل النقلى أو تحديد مجاله في المباحث الكلامية . وكان من أبرز أفكارهم في تبرير ذلك وأكثرها تأثيراً في المدارس الكلامية الأخرى فكرة « الدور » القائلة بأن العقل أصل النقل ، فلا ينبغى الاعتماد على الدليل المسمى في أية مسألة من مسائل العقيدة المتعلقة بوجود الله - تعالى - وبصفاته وسائر ما تتوقف عليه صحة النبوة ، والا صار الأصل فرعاً والفرع أصلاً ، وذلك دور باطل . وقد ولدت هذه الفكرة فكرة أخرى وهي أنه عند قيام تعارض بين الدليل النقلى والعقلى - أو حتى عند احتمال قيام هذا التعارض - يجب إهمال الدليل النقلى والأخذ بالعقلى والا كان دوراً فاسداً كذلك . وقد حصرت الفكرة الأولى الاعتماد على الأدلة النقلية في مسائل السمعيات التى لا مجال للعقل فيها وكانت تذهب الثانية بحجية الدليل النقلى في كافة المسائل الكلامية دون تمييز .

وقد أثرت هذه الفكرة في مناهج علم الكلام وبنيت الفكرية تأثيراً خطيراً ، وخاصة بعد أن تسربت إلى المدرسة الأشعرية التى هيمنت

على المسرح الكلامي بعد غياب المعتزلة أو تقلص نفوذهم ، من خلال الجويني وتلميذه الغزالي ومن بعدهما الشهرستاني ، وكذا الرازي الذي بلغ بهذه الفكرة أقصى مداها نظرا وتطبيقا . كما تسربت الى الاثنا عشرية والماتريدية وبعض الحنابلة أيضا . وهي أبرز سمة تميز ما يعرف بـ « كلام المتأخرين » في مختلف المدارس الكلامية . ويعتقد كاتب هذه السطور — بكل تواضع — أن الدراسات الكلامية لن تنهض من جديد وتطالع الناس بوجه إسلامي صحيح ما لم تنفض عنها آثار هذه الفكرة ، لكي تعود — مرة أخرى — الى طبيعتها الأصلية مزيجا متوازنا من العقل والنقل جميعا .

وسنحاول في هذا البحث أن ندرس العلاقة بين الدليلين العقلي والنقلي ومدى الاعتداد بكل منهما في البحث الكلامي ، مستكشفين الأفكار المنهجية التي كان لها أثر في تحديد تلك العلاقة وخاصة لدى متأخري المتكلمين ، لنختتم بمحاولة متواضعة لنقد تلك الأفكار المنهجية . ومن ثم تتوالى نقاط البحث الأساسية على النحو التالي ، بعد تمهيد سريع عن « الاعتداد بالنقل والعقل باعتبارها دعامتين للفكر الكلامي » :

١ — الدليل العقلي ومكانته في البحث الكلامي .

٢ — حجية الدليل النقلي وعلاقته بالدليل العقلي لدى متأخري المتكلمين .

٣ — نقد هذا الموقف المنهجي للمتأخرين .

### تمهيد ( العقل والنقل هما دعائنا البحث الكلامي ) :

من المعروف أن كل علم يمتاز عما سواه بموضوعه الذي يبحث فيه ، وطبيعة المشكلات التي يدرسها ، وبغاياته التي يتوخى الوصول اليها ، وبالمنهج الذي يسلكه أهله في الوصول الى الحقائق العلمية .. وقد عني المتكلمون — أيام ازدهار الدراسات الكلامية — بالحديث عن المنهج ، أو طريقة البحث والتفكير في المسائل الكلامية ، مما عرف لديهم بآبواب « المعرفة ، والنظر ، والعلم ، ونحوها » (١) ، وربما أفردوا بعضهم بمؤلفات مستقلة (٢) ، كما اتجهت الدراسات الحديثة أخيرا للعناية بهذا الجانب المنهجي من علم الكلام (٣) ... ولعلها بادرة توحى بما قد تحظى به هذه الدراسات من ازدهار جديد .

ومن المعروف أن هذا العلم يتردد منهجيا بين قطبين أساسيين هما العقل والنقل ، ويعتمد من يتعرض لتاريخ علم الكلام وأسلوب البحث فيه الى تقرير هذه الحقيقة بصفة عامة وقد يقارن بين موقف الفلاسفة وموقف المتكلمين بهذا الصدد ، كالاستاذ أحمد أمين الذي يقول : « أن المتكلمين اعتقدوا قواعد الايمان ، وأقروا بصحتها وآمنوا بها ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها .. أما الفلاسفة فهم يبحثون المسائل بحثا مجردا ويفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات ومن اعتقادات

(١) انظر مثلا الجويني : الشايل ٢/١ وما بعدها ، الجرجاني : شرح المواقف ٢٥/١ وما بعدها ، والأبدي : الأبرار ٢/١ وما بعدها ، والبغدادي : أصول الدين ٤ وما بعدها .

(٢) كالقاضي عبد الجبار في الجزء الخاص بالنظر والمعارف ، من المعنى ( ج ١٢ ) ، وابن تيمية في درة تمارض العقل والنقل ، وغيرها .

(٣) انظر مثلا لكاتب هذه السطور ( غاية المرام ) رسالة ماجستير بمكتبة دار العلوم ٨٨/١ وما بعدها ، ورسالتى الدكتوراه : منهاج البحث في العقيدة للدكتور عماد خفاجي ، وأصول علم الكلام للدكتور يحيى فرغل — وكلاهما بكلية أصول الدين بالأزهر — القاهرة .



ثم يبدأون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان»<sup>(١)</sup> ثم يؤكد ذلك بكلام ابن خلدون : « أن نظر الفيلسوف في الالهيّات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد ، وبالجمله فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية »<sup>(٢)</sup> . والواقع أن الدراسة المتأنيّة لتطور علم الكلام تؤكد هذه الحقيقة أيضا ، إذ تتراوح المدارس الكلامية في الجملة بين قطبي العقل والنقل ، وتتفاوت في مدى الاعتماد على كل منهما أو عليهما معا حسب طبيعة كل مدرسة وظروف تطورها كما قلنا ، غير أننا نود في هذا البحث أن ننقل من هذا التعميم ، فنحاول أن نلقى بعض الضوء — دون اغراق في التفاصيل الخاصة بكل فرقة — على مكانة كل من العقل والنقل في المناهج الكلامية ، وطبيعة العلاقة بينهما لدى أهم المدارس الكلامية ، وأن نناقش الأسس المنهجية التي في ضوئها تحددت هذه العلاقة بين النقل والعقل باعتبارهما مصدرين للاستدلال في علم الكلام ، وخاصة لدى متأخري المتكلمين ، وأن نستشرف عهدا جديدا للفكر الكلامي يقوم على أسس منهجية جديدة تخالف ما انتهى اليه المتأخرون ، وأن كانت أدنى في الحقيقة الى منطلقاته الأولى .

#### الدليل العقلي ومكانته في البحث الكلامي

##### ( ١ ) النظر العقلي طريق للمعارف الاعتقادية :

يقرر أكثر المتكلمين — من متقدمين ومتأخرين — وخاصة الأشاعرة والمعتزلة أن الدليل العقلي مقبول في مسائل العقيدة الى جانب الدليل السمعي ، وأن المعارف الكلامية تستمد من العقل ومن النقل جميعا . وربما بالغ البعض منهم في الاعتماد على الدليل العقلي والتهوين من قيمة

(١) ضحى الاسلام ١٨/٣ .

(٢) السابق ، وقارن بالمقدمة ٤٦٦ .

الدليل النقلى أو تحديد مجاله فى المباحث الكلامية ، كما هو الشأن لدى أكثر المعتزلة والمتأخرين من الأشاعرة الاثنا عشرية . وسنورد الآن ما يدل على اعتداد المتكلمين بالدليل العقلى لنتبعه بموقفهم من الدليل النقلى ، ولكن حقيقة المسألة سوف تتضح على نحو أكثر عندما نعرض للعلاقة بين كل من الدليلين العقلى والنقلى بعد ذلك ، ونناقش الأسس التى قامت عليها هذه العلاقة لدى أبرز المدارس الكلامية .

( أ ) فالمعتزلة على لسان شيخهم وأصل بن عطاء الذى أسس المذهب يقولون أن : « الحق يعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق ، وخبر مجمع عليه ، وحجة عقل ، أو إجماع من الأمة »<sup>(١)</sup> ؛ كما يقرر أحد متأخريهم أن الدلائل أربعة : حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والاجماع<sup>(٢)</sup> ؛ بل يعتمد البعض منهم الى المباشرة بأن شيخهم الأول هو الذى وضع أصل الاحتجاج بالاجماع والعقل زيادة على الاحتجاج بالكتاب والسنة<sup>(٣)</sup> .

( ب ) أما الأشاعرة فهم منذ شيخهم الأول أبى الحسن يقررون « أن جملة الطرق التى تدرك بها العلوم تنحصر فى خمسة : العقل والكتاب والسنة والاجماع والقياس »<sup>(٤)</sup> .

ويقسم الأمدى — وهو أحد متأخريهم — العلوم الى بديهية ضرورية وإلى نظرية كسبية ، ويقول أن الثانية انما تستمد من الأولى بواسطة النظر العقلى الذى قد يبدأ بالشك لينتهى الى العلم أو المعرفة الجازمة القطعية اذا روعيت فيه القواعد السليمة للنظر<sup>(٥)</sup> .

(١) النشر : نشأة ٣/١ — ٤ .

(٢) عبد الجبار : شرح الأصول ، ٨٨ .

(٣) انظر ابن المرتضى : مبادئ ٣٧ ، والغرابى : تاريخ الفرق ٨٦ .

(٤) الزركشى : البحر ٣١/١ .

(٥) انظر الأمدى : ابتكار ٣/١ — ب .

( ب ) وجوب النظر العقلي :

ولا يكتفى المعتزلة والأشاعرة — ومعهم أكثر المتكلمين — بالاعتداد بالدليل العقلي والاعتراف بصحة ما يدل عليه في المسائل الاعتقادية ، بل يرون وجوب النظر والاستدلال العقلي على أصول العقيدة وعدم الاكتفاء بالتقليد فيها .. يقول الأمدى : « أجمع أكابر أصحابنا والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدى إلى معرفة الله — تعالى — واجب ، غير أن مدرك ( أى طريق إدراك ) وجوبه عندنا الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم : إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع » (١) .

والخلاف حول طريق وجوب النظر : أعقل هو أم شرعى يرجع إلى الخلاف المبدئى بين الفريقين حول التحسين والتقبيح العقليين ؛ فقال المعتزلة بالوجوب العقلي أما الأشاعرة فذهبوا — لامتناعهم التحسين والتقبيح العقليين — إلى أن وجوب النظر العقلي مستفاد من الشرع ، واستدلوا على ذلك :

( ١ ) بالعديد من النصوص نحو قوله — تعالى — « قل انظروا ماذا في السموات والأرض » (٢) « وقوله — سبحانه — « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب » (٣) « مما يدل بظاهره على وجوب النظر طلبا للمعرفة الاعتقادية .

( ب ) بالاجماع ويشرح ذلك أحد الأشاعرة بقوله : أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله — تعالى — ومعرفة الله لا تتم الا بالنظر ؛ اذ هى أمر غير بديهى ، وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (٤) .

(١) السابق ١٤/١ — ب .

(٢) يونس / ١٠١ .

(٣) آل عمران / ١٩٠ .

(٤) الأمدى / ابتكار ١٢٥/١ — ب .

وقد تشدد بعض المتكلمين في إيجاب النظر العقلي في أمور العقيدة على كل مكلف <sup>(١)</sup> مما قد يبدو لونا من التعسف مع كثير من العوام غير القادرين على النظر العقلي ولكنهم موقنون بأصول الدين ، مما دعا بعضا آخر الى إنكار هذا الوجوب قائلين : « إنا لا نسلم أنه لا طريق الى معرفة الله — تعالى — إلا النظر والاستدلال ، بل أمكن حصولها بطريق آخر : اما بأن يخلق الله — تعالى — للمكلف العلم بذلك من غير واسطة ، واما بأن يخبره من لا يشك في صدقه كالمؤيد بالمعجزات القاطعة ، وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها ، من غير احتياج الى دليل ولا تعليم <sup>(٢)</sup> » • ويتخذ فريق ثالث موقفا وسطا أقرب الى التسامح اذ يقول : « نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله — تعالى — بغير النظر ، والا فمن حصلت له المعرفة به من غير نظر فالنظر في حقه غير واجب » <sup>(٣)</sup> •

ويتساءل المتكلمون القائلون بوجوب المعرفة الاستدلالية النظرية عن ( أول واجب على المكلف ) أهو المعرفة نفسها ، أم النظر الموصل اليها ، أم أول أجزاء النظر ، أم الشك الباعث على النظر ؟ والمقصود بالشك هنا الشك الارادى المنهجي أى القلق الداعى الى الشروع في البحث للتحقق من جلية الأمر وازالة الشك في أمور العقيدة ، واذن فلا محل لقول ابن حزم « والله ما سمع سامع قط بأدخل في الكفر من قول من أوجب الشك في الله تعالى وفي صحة النبوة فرضا على كل متعلم » <sup>(٤)</sup> • وعلى أى حال فان هؤلاء المتكلمين يجيبون عن هذا التساؤل بأن المقصود بالذات هو المعرفة بالله تعالى ، فان لم تتم الا بالنظر فقد يكون من الواجب على المكلف ارادة النظر لتحقيق ذلك ، فان مضى عليه وقت يمكنه النظر والتوصل الى المعرفة في مثله من غير عذر فهو كافر والا فهو معذور

(١) انظر ابن حزم : الفصل ٣٥/٤ ، الامدى : إيكار ٢٧/١ ب — ٢٨ •  
(٢) الإيكار ٢٦/١ •

كمن مات صبياً<sup>(١)</sup> » وقد أثار القول بصحة النظر العقلي ووجوبه على المكلفين اعتراضات أخرى ناقشها المتكلمون نعرض فيما يلي لبعضها :

(ج) — اعتراضات ضد النظر :

١ — يأتي بعض هذه الاعتراضات من خارج البيئة الإسلامية ، وهو قول طائفة هندية يسميها المتكلمون « السمنية » زعموا أنه لا يعلم شيء إلا من طريق الحواس الخمس ، وأبطلوا العلوم النظرية وزعموا أن المذاهب كلها باطلة<sup>(٢)</sup> .

٢ — واعتراض آخر من الخارج ينسبه المتكلمون إلى السوفسطائية وهم فئتان ثلاث « فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وخیالات باطلة وهم العنادية ، ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى لو اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر أو عرضًا فعرض .. وهم العندية ، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم أنه شك وشاك في أنه شك وهلم جرا وهم اللأدرية<sup>(٣)</sup> » .

٣ — وهناك اعتراضات عديدة أخرى لطوائف من المسلمين كالخشوية وغيرهم؛ أهمها أن في كل عصر عوام لا يستطيعون النظر وقد قضى النبي (ص) بصحة إيمان أمثال هؤلاء دون مطالبتهم بالنظر أو الدليل ، ولم ينقل عن النبي (ص) وأصحابه الخوض في النظر في مسائل الاعتقاد ولو حدث لنقل اليشاك مسائل الفقه ، بل لقد أنكر النبي (ص) البحث في هذه المسائل مما يوجب الكف عن النظر والجدال فيها<sup>(٤)</sup> .

ويجيب البغدادى عن الاعتراض الأول بقوله : « .. يلزمهم على هذا

(١) الجوينى : الشامل .

(٢) البغدادى : أصول ١٠ — ١١ ، الأمدى : غاية المرام : ١٣ .

(٣) الفتازنى : شرح النسفية ٨٨ — ٩٢ .

(٤) الأمدى : إيكار ٢٧/١ ب .

القول بابطال مذهبهم ؛ لأن القول بأبطال المذاهب مذهب « [ ثم يضيف : ]  
وقلنا لهم : بماذا عرفتكم صحة مذهبكم ؟ فان قالوا : بالنظر والاستدلال  
لزمهم اثبات النظر والاستدلال طريقا الى العلم بصحة شيء ما وهذا  
خلاف قولهم ، وان قالوا : بالحس ، قيل لهم : ان العلم بالحس يشترك  
في معرفته أهل الحواس السليمة فما بالنا لا نعرف صحة قولكم بحواسنا  
فان قالوا : إنكم قد عرفتكم صحة قولنا بالحس ... لم ينفصلوا ممن  
عكس عليهم هذه الدعوى .. واذا تعارض القولان بطلا ، وصح أن  
الطريق الى العلم بصحة الأشياء إنما هو النظر والاستدلال .. (١) » .

أما الاعتراض الثاني وهو يشكك في الحسيات والعقليات جميعا  
فيتصدى له التفتازاني قائلا : « إنما نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء  
بالعيان ، وبعضها بالبيان [ أى الدليل العقلي ، ثم يضيف : ] إنه لو لم  
يتحقق نفى الأشياء فقد ثبتت ، وإن تحقق [ والنفي حقيقة من الحقائق  
لكونه نوعا من الحكم ] فقد ثبت شيء من الحقائق ، فلم يصبح نفيا  
على الإطلاق (٢) » .

أما الأفكار التي يتضمنها الاعتراض الثالث فيرد عليها الأمدى  
الأشعري بما خلاصته :

( أ ) ان المعرفة الاستدلالية اجمالية وتفصيلية : فمن المتكلمين من  
قال بأن الاجمالية واجبة على العوام وهي لا تثق عليهم ، أما التفصيلية  
فهي فريضة العلماء ، ومنهم من قال ان المعرفة التفصيلية واجبة على كل  
مكلف ولكن ان كان الاعتقاد صحيحا من غير دليل فصاحبه مؤمن عام  
بترك النظر الواجب ومنهم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد الصحيح  
وان لم يكن عن دليل وسماء علما (٣) . ومن هذا يتبين ان الأشاعرة

(١) البغدادي : أصول ١١ .

(٢) التفتازاني : شرح النسفية ٩٢ — ٩٣ .

(٣) الأبيكار ٢٧/١ ب .

يقولون بإيمان المقلد مادام صحيحا جازما وأن الحملة التي يشنها عليهم البعض — كابن حزم مثلا<sup>(١)</sup> — لأنهم يوجبون على الناس الاستدلال ويرفضون إيمان العوام مخالفين بذلك طريقة النبي (ص) هي حملة لا مبرر لها ، ولا ينبغي أن توجه إلا إلى طائفة من المعتزلة ذهبوا — كما يقول الآمدى — « إلى أن من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر وأصحابنا مجمعون على خلافه<sup>(٢)</sup> » . وقد كان ابن تيمية أكثر دقة وانصافا إذ قال عن الأتباع : « انهم مع ايجابهم النظر يقولون بإيمان العامة »<sup>(٣)</sup> .

(ب) أما عدم النقل عن النبي وصحبه فيرجع — في نظر الآمدى — إلى أنه لم يكن في زمانهم ما يدعو إلى تحرير الأدلة وتدارسها على النحو المعروف .. كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتباً في التفسير والحديث والجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ والأحكام الفقهية مع الترتيب الخاص .. من أنهم أعلم الناس بأصولها وفروعها واليهم مرجعها وهم ينبوعها .. أما أن يكونوا جاهلين بأدلة هذه المسائل بمعرفة الله — تعالى — وصفاته مع صفاء أذهانهم ... والكتاب والسنة مشحونان بأدلتها مع معرفة الآحاد منا لذلك — فهو بعيد لا يعتقده من له أدنى تحصيل<sup>(٤)</sup> » . وهذا قريب مما يقربه رشد من قبل « القرآن كله انما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر .. »<sup>(٥)</sup> وابن تيمية — من بعد — في أكثر كتبه وخاصة في رسالته ( معارج الوصول في أن أصول الدين وفروعه بينها الرسول ) وكتابه ( نقض المنطق )<sup>(٦)</sup> .

(ج) أما الزعم بأن النبي (ص) أنكر على النظر العقلي فيرفضه

(١) الفصل ٣٥/٤ .

(٢) الأبيكار ٢٧/١ ب وتارن بالجام العوام للغزالي ص ٢١٧ .

(٣) الموافقة : درء لقارص ل ١٧٦ أ .

(٤) الأبيكار ٢٧/١ — ب ٢٨ ب .

(٥) مناهج الأدلة ١٤٩ .

(٦) انظر ابن تيمية : معارج ٣ — ١٠ ، ونقض المنطق ص ٢٥ — ٤١ .

الآمدى بشدة ، لما ثبت من وجوب النظر بالنص والاجماع ، أما الآيات والأحاديث الواردة في النهى عن المجادلة في الدين فهي خاصة بما كان الدافع اليه الهوى أوجب الغلبة أو التشكيك في الحق ، وهذا التخصيص ضرورى — في نظره — حتى تتسق تلك النصوص مع النصوص الأخرى التى تحت على النظر وتثنى على أهله <sup>(١)</sup> . وهذه التفرقة بين المباح والمحرم من النظر والمجادلة في الدين نجدها عند النسفى لما تريدى من قبل <sup>(٢)</sup> وعند ابن تيمية من بعد <sup>(٣)</sup> .

#### ( د ) — الاعتداد بالعقل ملاب عام للفكر الكلامى الاسلامى :

والذى نود أن نؤكد في ختام هذه الفقرة أن الاعتداد بالعقل والقبول بأحكامه في هذا المجال هو سمة المدارس الكلامية جميعا — عدا طوائف الحشوية من أدعياء السلفية والنصية ، وما هم من السلفية والالتزام الحقيقي بالنصوص في شيء — وليس أمرا قاصرا على المعتزلة والأشاعرة فحسب :

( أ ) فالما تريدىة ربما كانوا أكثر اعتدادا بالنظر العقلى من الأشاعرة ، حتى ليكادون يقتربون من موقف المعتزلة في التحسين والتقييح ، يقول النسفى لما تريدى : « كل عاقل بالغ يجب عليه — بالعقل — أن يستدل بأن للعالم صنعا كما استدل عليه ابراهيم — صلوات الله عليه — وأصحاب الكهف — رضى الله عنهم ... ومن لم يبلغه الوحي لا يكون معذورا بخلاف ما قالت المنتقشة والاشعرية » <sup>(٤)</sup> وهو يقصد بالمنتقشة الحنابلة كما صرح به في موضع آخر <sup>(٥)</sup> . وقد لاحظ عدة من الباحثين وضوح الطابع

(١) الأيكار ١/ ٢٩ .

(٢) النسفى : بحر الكلام ٤ .

(٣) انظر الهراس : ابن تيمية ٥٦ .

(٤) بحر الكلام ٥ ، ٦ .

(٥) السابق ص ١٤ .



العقل في المدرسة الماتريدية <sup>(١)</sup> . ولا غرر فهي ربيعة الفكر الحنفى في الأصول والفروع .

( ب ) أما السلف ومن له مزيد ارتباط بهم كالمحدثين والحنابلة والظاهرية فقد يظن بهم البعد عن استخدام العقل في مسائل العقيدة والحق أنهم يعتمدون عليه وأن كانت وظيفته عندهم قد تختلف عنها عند غيرهم من المتكلمين ، فهم يعتمدون عليه في اتخاذ المعجزة دليلاً على صحة الرسالة ، وقد مر بنا طرف من كلام الأئمة — وأبى حنيفة خاصة — ويروى السيوطي عن السمعاني في كتابه ( الانتظار لأهل الحديث ) : « لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وتلج المصدر وسكون القلب <sup>(٢)</sup> » . ويقول ابن الجوزي الحنبلي « ان أعظم النعم على الانسان العقل ، لأنه الاله في معرفة الاله ، والسبب الذي يتوصل به الى تصديق الرسل <sup>(٣)</sup> » . وقد أثرنا آنفاً الى موقف ابن تيمية من أدعاء السلفية الذين يحتجون فقط بالقرآن من حيث اخباره بالمعائد لا من جهة اثباته لها بالبراهين العقلية مع احتوائه على كل ذلك ، وهو قريب مما يقرره أبو يعلى <sup>(٤)</sup> ، والشاطبي <sup>(٥)</sup> ، وابن حزم <sup>(٦)</sup> .

( ج ) أما في المجال الشيعي فان الاسماعيلية — برغم نظريتهم في

(١) انظر محمود قاسم : مقدمته لمناهج الأدلة ١٢٠ — ١٢٦ ، وجود تقدير : العقيدة والشريعة ١١١ ، والعقيدة الماتريدية — رسالة ماجستير ب مكتبة كلية دار العلوم .

(٢) السيوطي : صون المنطق ١٧١ .

(٣) أبو يعلى : المعتد ٢٥ ، ٤١ .

(٤) الاعتصام : ٣٨/١ .

(٥) الفصل ١٠٩/٥ .

(٦) انظر الطوسي : تلخيص المحصل ٢٥ — ٢٦ ، الغزالي : قسطاس ٦١ — ٨٠ .

التعليم الباطني — لم ينكروا نظريا أن للعقل دورا ما <sup>(١)</sup> ، وأطلقوا عمليا عنان الفكر لفلاسفتهم ودعاتهم حتى انتهى بهم الأمر الى التحرر من كل قيود النص الديني ونسخة تماما كما سلفت الأئمة ، وكان للزيدية منذ نشأتهم مزيد ارتباط بالاعتزال أما الاثنا عشرية فقد انتهوا أيضا الى تبني منهج المعتزلة في التفكير الكلامي وان خالفوهم في بعض النتائج أو المواقف كما يقرر ذلك الطوسي وهو أعظم متكلميهم المتأخرين في التجريد وغيره من كتبهم <sup>(٢)</sup> .

( د ) كما أن من شارك في البحث الكلامي من الصوفية — أصحاب منهج الكشف والرياضة الروحية — كالغزالي والقشيري والمحاسبي <sup>(٣)</sup> ، وقد أعلوا من قيمة العقل ومعارفه وللأخير من هؤلاء دور وارد في هذا الصدد <sup>(٤)</sup> ، على أن موقف الصوفية بعامة من العقل قد بدأ يأخذ وضعاً جديداً في الدراسات الحديثة .

وهكذا يتبين أن الأخذ بأدلة العقل أمر تلتقى عليه المدارس الكلامية جميعاً ولم يكذب يخرج على هذا الاجماع الا الحشوية الذين يرد عليهم الأمدى الأشعري بقوله : « اما قول الحشوية : انه لا طريق الى العام واستدراك مطلوب من المطلوبات الا بالكتاب والسنة ففي غاية البطلان فانا لو قدرنا عدم ورود السمع والأدلة لقد كنا نعلم وجود الرب تعالى وحدوث العالم وما يتعلق بأحكام الجواهر والأعراض وغير ذلك من المسائل العقلية ، وليس مدرك ذلك كله غير الأدلة العقلية ، وأيضا فيقال لهم : فهل عرفتم ان هذا كتاب وسنة رسوله ؟ فان قالوا : عرفناه به كان

(١) انظر التجريد ١٠٠ ب وقواعد العقائد ١١ وما بعدها .

(٢) انظر قاسم : دراسات ١٦٣ .

(٣) انظر السلمي : تطبيقات ٤١/٢ — ٤٢ .

(٤) انظر الشرحاوي : موقف الصوفية من العقل رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم .

دورا ، وان قالوا : عرفناه بغيره فهو المطلوب <sup>(١)</sup> » . وهذا يشبه الى حد كبير رد ابن رشد عليهم في مناهج الأدلة <sup>(٢)</sup> ، وقد سبق للقاضي عبد الجبار وأن رد عليهم بقريب من ذلك في المغنى <sup>(٣)</sup> وغيره <sup>(٤)</sup> .

بيد أن الفكر الكلامي لا يقوم على العقل وحده ، وإنما هو دائما يتردد بين قطبي العقل والنقل ، وأن تفاوت اقترابا وبعدا من كل منهما ، فماذا عن الدليل السمعى أو النقلى في مناهج التفكير الكلامي ؟ هذا ما سنجيب عليه في الفقرة التالية .

## ٢ — حجية الدليل النقلى وعلاقته بالدليل العقلى

### ( أ ) — موقف المعتزلة الأوائل من الدليل النقلى :

لم يكن المعتزلة هم أول المشتغلين بمسائل العقيدة في البيئة الاسلامية ولا كانوا منفردين بعد ذلك بالنظر فيها ، فقد سبقهم وعاصروهم العديد من أئمة السلف كالحسن البصرى وجعفر الصادق وأبى حنيفة والثورى وغيرهم ، وقد استند هؤلاء الأئمة في بيان الأحكام الاعتقادية على الكتاب والسنة أولا ثم على العقل والرأى بعد ذلك أى على كل من الدليل النقلى والدليل العقلى معا مع الاعتداد أساسا بالأول منهما .

ولما جاء المعتزلة رفعوا من مكانة العقل وكادوا يسوون بينه وبين النص تماما كما يستفاد من كلام شيخهم وأصل <sup>(٥)</sup> ، وما زالت هذه النزعة العقلية لديهم تنمو وتترايد حتى جعلوا للدليل العقلى في ميدان

(١) الأبيات ٢١٧/٢ ب .

(٢) مناهج الأدلة ١٣٤ — ١٣٥ .

(٣) المغنى ٥٠٦/١١ .

(٤) انظر شرح الاصول الخمسة ٦٠ — ٧٥ .

(٥) راجع ما سبق في ص

الكلام منزلة قد تعلو على منزلة الدليل السمعى وإن ظلوا يعتمدون  
عليهما معاً مع تحديد المجال الذى يقبل فيه كل منهما •

ويشمل الدليل السمعى عند المعتزلة ثلاثة أمور : القرآن ، والاجماع ،  
والخبر المجمع عليه أى المتواتر أو المشهور كما قد يفهم من كلام  
واصل بن عطاء (١) :

( أ ) فأما القرآن فأنهم جميعاً يعتمدون عليه بطبيعة الحال ، ولكن  
اسرافهم فى استخدام سلاح « التأويل » يدعوهم الى مخالفة ظواهر  
النصوص القرآنية غالباً بحجة التنزيه ، ومن نماذج ذلك انكارهم « الرؤية »  
وسائر الصفات الخيرية كالسيد والاستواء ونحوها وصرغهم اياها الى  
معان أخرى •

( ب ) وأما الاجماع فقد شكك النظام فى وقوعه وفى حجيته وجوز  
اجماع الأمة على الباطل (٢) •

( ج ) وأما الأحاديث فيبدو أن واصل لم يقبل إلا المتواتر أو المشهور  
من الأخبار ، ثم جاء عمرو بن عبيد فشكل فى الرواية والرواة (٣) حتى  
خالف شيخه ، ومال أبو الهذيل الى أن المتواتر حجة أما المشهور وخبر  
الواحد فلا يفيدان العلم (٤) وينسب الى النظام أنه رفض حجة  
المتواتر أيضاً (٥) •

ولكن من الانصاف أن نشير هنا الى أن هذه النزعة الاعتزالية

(١) انظر عماد خفاجى : مناهج الفكر ٢٥ وما بعدها •  
(٢) البغدادي : الفرق ١٢٩ ، أبو ريدة : النظام ١٩ •  
(٣) انظر النشار : نشأة ٤٣٩/١ •  
(٤) البغدادي : الفرق ١٠٩ — ١١٠ •  
(٥) الفرق ١٢٥ ، خفاجى : مناهج ٢٦ •  
(٦) انظر ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ٢٤ وما بعدها ، أحمد أمين :  
تجرب ١٢٦/٣ •

ازاء الدليل السمي وخاصة منه « الأحاديث » والتي بلغت أوجها فيما يبدو على يد النظام<sup>(١)</sup> قد مالت الى الاعتدال بعد ذلك — ولو من الناحية النظرية — وخاصة على يد القاضي عبد الجبار وتلاميذه الذين حاولوا العودة الى الاعتداد بالدلائل الأربعة التي قبلها شيخهم الأول « حجة العقل » والكتاب والسنة ، والاجماع<sup>(٢)</sup> غير ان الفكرة التي انتهت اليها التفكير المنهجي عند المعتزلة والتي يمكن أن نسميها فكرة الدور قد قضت من الناحية العملية على هذا التوازن الطارئ بين العقل والنقل عند المعتزلة .

#### ( ب ) — فكرة الدور وآثارها المنهجية :

هذه الفكرة تقوم على أن العقل أصل للشرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمي على أية مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة ، وإلا صار الأصل فرعاً وذلك دور باطل ومتناقض . والنتيجة اللازمة لذلك ألا يقبل الدليل السمي في أمهات مسائل « العدل والتوحيد » وأن يقتصر مجاله على السمعيات التي لا مجال للعقل فيها وعلى المسائل التي لا يتوقف عليها ثبوت صحة النبوة<sup>(٣)</sup> .

وبيان ذلك — في منطق المعتزلة — أن قمة الدليل السمي وهو القرآن الكريم لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق في أخباره وأنه تعالى لا يجري المعجزة على أيدي الكذابين ، وذلك متوقف على معرفة كونه عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح . وذلك بدوره متوقف على معرفة كونه عالماً بقبح القبائح وأنه مستغن عنها<sup>(٤)</sup> ، فلو استدللنا على هذه الأصول الاعتقادية بالنص الذي

(١) ليد الجبار : شرح الأصول ٨٨ .

(٢) انظر عبد الجبار : المغنى ٢٦/١٥ — ٢٩ ، ١٢٨ — ١٣٢ .

(٣) انظر عبد الجبار : المغنى ٢٦/١٥ — ٢٩ ، ١٢٨ — ١٣٢ .

(٤) عبد الجبار : مثالبه القرآن ٣٠/١ — ٣١ .

يتوقف اثباته وكونه حجة على ثبوتها لكان ذلك دورا ، لتوقف كل منهما على الآخر .. ولهذا السبب نفسه فإنه لا يجوز الاستدلال بالسنة والاجماع على مسائل العدل والتوحيد <sup>(١)</sup> .. يقول القاضي عبد الجبار : « .. قد بينا من قبل أنه ( أى الدليل السمعى ) لا يدل على ما لو لا العلم به لما علم كونه دلالة ، لأن ذلك يوجب كون الفرع دالا على أصله ، وذلك يتناقض : ... فلهذه العلة لا يجوز أن يدل الخطاب على التوحيد والعدل ومقدمتهما لأننا لا نعلمه دلالة الا بعد ، لعلم بجميع ذلك <sup>(٢)</sup> » .

وهكذا قسم المعتزلة مسائل علم الكلام ثلاثة أقسام :

١ — المسائل الأساسية التى تتوقف عليها صحة النبوة — من أصول المنظر أو الالاهية أى مسائل العدل والتوحيد — فهذه لا يقبل فيها الا دليل العقل وحده .

٢ — مسائل السمعيات التى لا مجال للعقل فيها كمقادير الثواب والعقاب وأحوالهما فهو لا يقبل فيها الا دليل السمع وحده .

٣ — ما خرج عن الأمرين السابقين كبعض الكمالات الالهية التى لا تتوقف عليها صحة النبوة — فيقبل فيها الدليلان معا <sup>(٣)</sup> .

وقد سادت فكرة الدور أوساط الفكر الاعتزالى ، ويرى بعض الباحثين أنها كانت مرعية بينهم حتى قبل أن تصاغ على هذا النحو المحدد <sup>(٤)</sup> . ولكن الأغرب من ذلك أنها تسربت الى أكثر المدارس الكلامية الأخرى ، ومنها المدرسة الأشعرية .

(١) السابق ص ٣٣ ، وشرح الأصول ٨٨ ، ١٩٤ .

(٢) عبد الجبار : المغنى ١٧/٩٣ — ٩٤ .

(٣) انظر أبو الحسن البصرى : المعتمد ٢/٨٨٦ — ٨٨٧ .

(٤) عماد خفاجى : مناهج ٣٢ .

( ج ) — موقف الأشاعرة من الدليل النقلى وتطوره :

يعرف الأشاعرة الدليل السمعى بما يقرب من كلام المعتزلة : « الدليل المسمعى فى العرف هو الدليل اللفظى المسموع ، وفى عرف الفقهاء هو الدليل الشرعى وهو عندهم منقسم الى الكتاب والسنة واجماع الأمة والقياس والاستدلال .. وأما فى عرف المتكلمين فانهم اذا أطلقوا الدليل السمعى فلا يريدون به غير الكتاب والسنة واجماع الأمة <sup>(١)</sup> » .

أما موقفهم من هذا الدليل فقد مر بمراحل مختلفة : اذ بدأوا أول الامر محتفظين بضرب من التوازن بين العقل والنقل أيام الاشعرى والباقلانى ، ثم أخذت كفة العقل ترجح على حساب النقل حين تسربت فكرة « الدور » منذ الجوينى ومن جاءوا بعده ، الى أن بلغ هذا الاتجاه ذروته على يد الرازى فزاد على ما قرره المعتزلة من الدور فكرة « المعارض العقلى » .. وبيان فيما يلى :

لقد أشرت ، من قبل ، الى أن المذهب الاشعرى قام منذ البداية على دعائمين من العقل والنقل ولا غرو فقد ظل الشيخ أبو الحسن الاشعرى معتزليا نصف عمره ، ثم تحول الى مذهب أهل السنة والجماعة ، ولكنه اختار — أو هكذا قضت طبيعة الأمور — أقرب مدارسهم الى المنهج العقلى وهى مدرسة ابن كلاب التى ترى استحسان الخوض فى علم الكلام ، وأيد ما كان عليه النبى (ص) وأصحابه بالأدلة العقلية <sup>(٢)</sup> ولقد وقف مؤرخو الفكر يتساءلون ازاء كتابى « الابانة ، واللمع » لالاشعرى ، فالأول نقلى الى حد كبير والآخر عقلى أكثر منه نقليا <sup>(٣)</sup> ، ويبدو لى أن الرجل كان همه فى الكتاب الأول موجها الى تحديد

(١) الإمداد : الأبيكار ٢/٢١٥ ب — ٢١٦ .

(٢) انظر بغية المرتاد لابن تيمية ص ١٠٧ ونشأة الفكر . . النشر

٣٠٣/١ وما بعدها .

(٣) انظر فى ذلك مقدمة كتاب للسمع تحقيق د . غرابة .

مواقفه الجديدة ازاء خصوم اليوم وأصحاب الامس أى المعتزلة ، بينما كان يهدف فى الكتاب الثانى الى تأييد مواقفه تلك بما انتقد له من أدلة ، ومن ثم غلب عليه الطابع العقلى ، وأيا ما كان الأمر فالمهم هو امتزاج النزعة العقلية والنقلية فى التفكير الأشعرى منذ بدايته « وهو ما يؤكد الأتساعة فيما بعد كابن عساكر <sup>(١)</sup> ، والغزالي <sup>(٢)</sup> ، والجوينى الذى يدافع عن شيخه الأشعرى فى استناده الى أدلة الشرع والعقل معا فى مسائل الكلام كلها كمسألة وجود الله وغيرها <sup>(٣)</sup> وغير الأتساعة كابن تيمية <sup>(٤)</sup> وابن القيم <sup>(٥)</sup> .

ويبدو أن هذا المزيج المتعادل من النقل والعقل كان سائدا حتى الباقلانى ، وقد رد الباقلانى فى كتابه اعجاز القرآن « على من زعم ان اثبات وحدانية الله تعالى مما لا سبيل اليه الا من جهة العقل لأن القرآن كلام الله عز وجل ولا يصح أن يعلم الكلام حتى يعلم المتكلم أولا <sup>(٦)</sup> » بأنه اذا ثبت اعجاز القرآن وأنه لا يقدر على مثله الا الله — تعالى — ثبت صدق الرسول وعندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن صدقا واجبا الاتباع <sup>(٧)</sup> ومعنى ذلك أن الباقلانى رفض الأساس الذى قامت عليه فكرة الدور وحده وما يدرك بالسمع وحده وما يدرك بهما معا — ويرتب على ذلك « ( وجود البارى ، وحياته ، وأن له كلاما يثبت به سمع . فأما من أحاط بكلام صدق ونظر بعده فى جواز الرؤية وفى خلق الأفعال وأحكام القدرة مما يقع فى هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعية فلا

(١) انظر تبين كذب المفترى ٣٩٧ — ٤٠٠ .

(٢) انظر فاتحة كتاب الاقتصاد ص ٢ ، ٣ .

(٣) انظر الأشايل ١٦٦/١ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

(٤) انظر شرح العقيدة الاصفهانية ص ٧ وبغية المراد ص ١٠٧ وفتاوى ابن تيمية ٢٤٦/٥ .

(٥) انظر اجتنب الجيوش الاسلامية ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٦) اعجاز القرآن الباقلانى ج ١ ص ٢٢ .

(٧) نفس المصدر والصفحة .



يمنع اشتراك العقل فيه <sup>(١)</sup> . وهذه هي نظرية الدور كما نجدتها عند المعتزلة تماما .

وكان الغزالي مع نزوعه الى السلفية وعزوفه عن الكلام <sup>(٢)</sup> امتدادا لشيخه الجويني ، اذ يقول : « أمر الظواهر حين ، فان تأويلها ممكن . والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر ، كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى <sup>(٣)</sup> » كما نجد عنده نفس التقسيم الثلاثي المشار اليه وفكرة الدور أيضا ، يقول في الاقتصاد : « أن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل بالشرع دون العقل والى ما يعلم بهما ، أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته ، فان كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع ، اذ الشرع يبنى على الكلام فما لم يثبت الكلام النفسى لم يثبت الشرع <sup>(٤)</sup> ... » .

ومن بعد الغزالي نجد أن المنهج العقلي قد غلب على الكلام كله ، كما يلاحظ ذلك أستاذنا الدكتور النشار ويمثل له بقول الشهرستاني ( ت ٥٤٨ ) : « كل ما هو معقول ويتوصل اليه بالمنظر والاستدلال فهو من الأصول ، وكل ما هو مغلون ويتوصل اليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع <sup>(٥)</sup> » الذي يقول قبل ذلك « والأصول موضوع علم الكلام والفروع موضوع علم الفقه » .

فلما جاء الرازي قرر نفس الأفكار بالاضافة الى مزيد من التشكيك

(١) الجيوش امام الحربين ص ١٤٤ .

(٢) انظر الغزالي الجامع العوام ص ٥ ودراسات في الفلسفة الاسلامية لقاسم ص ١٧٢ وما بعدها .

(٣) الغزالي : معارج القصد ص ٩٢ ، ويؤكد نفس المعنى في الجامع العوام — ضمن القصود العوالي ص ٢٣٩ — ٢٤٠ .

(٤) الاقتصاد ص ١٢١ .

(٥) نشأة الفكر للدكتور النشار ١/٦٢ وانظر الملل والنحل — بها من الفصل ٥١/١ .

في الدليل السمعى من نواح عشر أحدها فكرة « المعارض العقلى المحتمل »  
التي اخترعها <sup>(١)</sup> هنا بنص عن « المحصل » ( الدليل اللفظى لا يقيد اليقين  
الا عند ثبوت أمور عشرة ، عصمة رواية مفردات تلك الألفاظ وأعرابها ،  
وتصريفها ، وعدم الاشتراك والمجاز ، والنقل ، والمتخصيص بالأشخاص  
والأزمنة ، وعدم الاضمار ، والتأخير والتقديم ، وعدم المعارض العقلى  
الذى لو كان لرجح عليه اذ ترجيح النقل على العقل يقتضى القبح فى  
العقل المستلزم « للقبح فى النقل لافتقاره اليه ، واذا كان المنتج ظنياً  
فما بالك بالنتيجة <sup>(٢)</sup> » ثم يقول : « النقليات بأسرها مستندة الى صدق  
الرسول فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته  
بالنقل والالزام بالدور ، أما الذى لا يكون كذلك فكل ما كان خبراً بوقوع  
ما لا يجب عقلاً وقوعه كان الطريق اليه النقل ليس الا . . . والخارج عن  
القسمين يمكن اثباته بهما معا <sup>(٣)</sup> » . وقد تابع الامدى ( ت ٦٣١ ) الرازى  
فيما ذكر الا أنه يقرر أن الدليل السمعى قد يعيد القطع اذا ما صاحبه  
قرائن تحدد معناه وتقطع بصحة روايته <sup>(٤)</sup> . ولعل هذا هو ما غلب  
على متأخرى الأشاعرة بعد ذلك .

وهكذا نجد أن الفكر الأشعرى قد انتهى فى تطوره من الناحية  
المنهجية الى :

( أ ) أن العقل أصل للشرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال على  
المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة  
النبوة بالدليل السمعى والاصار الأصل فرعاً وهو دور متناقض . كما  
هو الأمر عند المعتزلة تماماً .

(١) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٢) المحصل ص ٣١ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) انظر الامدى : ابيكار ، ٢١٧ ب .

( ب ) ان دلالة النصوص الشرعية على معانيها ظنية في الغالب بحكم طبيعة اللغة ، كما أن كثيرا من هذه النصوص كأغلب الأحاديث النبوية منقولة بطريق ظني أيضا ومن ثم فهي لا تقوى على معارضة الدلالة العقلية القطعية ، ولذا وجب تأويل النصوص الموهمة للتشبيه .

#### ( د ) اثر فكرة الدور خارج نطاق الأشاعة :

ان الاختلاط والاتفاق بين الكلام الزيدى والكلام الاعترالى لا يكاد يحتاج الى دليل . أما المتأخرون من الشيعة الاثنا عشرية فانهم عندما ما تبينوا منهج المعتزلة والكثير من مواقفهم التي لا تتعارض مع أصولهم الإمامية — أخذوا عنهم هذا المبدأ المنهجي الأساسى ، يقول الطوسى ( ت ٦٧٣ هـ ) فى « تجريد الاعتقاد » وملزوم العلم دليل ، والظن أماره . وبسائط عقلية ومركبة لاستحالة الدور . وقد يفيد اللفظى القطع ، ويجب تأويله عند النصوص (١) .

ورأيه هذا قريب من رأى الأمدى الذى ذكرناه آنفا ، وقد أكد رؤية فى العلاقة بين الدليلين السمعى والعقلى ووخذ بالتقسيم الثلاثى لمسائل علم الكلام فى تلخيصه للمحصل (٢) .

ولكن الشئ الغريب حقا أن نجد هذه الفكرة فكرة الدور « تنسرب الى واحدة من أكثر المدارس الكلامية محافظة وأعنى بها المدرسة الحنبلية » فنجد متكلمي بارزا من متكلميهم يقرر هذه الفكرة بما يترتب عليها من تقسيم ثلاثى للمسائل الكلامية ، ولكن من الانصاف أن نقول : انه عمليا لم يتأثر كثيرا بهذا المبدأ الاعترالى (٣) .

ونظرا لخطورة هذه الفكرة ، وأثرها البالغ على التفكير المنهجي لدى

(١) الطوسى : تجريد ١٣١ .

(٢) الطوسى : تلخيص المحصل ٣٢ .

(٣) أبو يعلى : المعتمد ٢٥ ، ٤١ ، ٤٢ .

المتكلمين نظريا وعمليا ، ولما عساه يكون لها من نفوذ حتى الوقت الحاضر في الأوساط التقليدية يكون من المناسب أن نناقشها في هدوء معتمدين الى حد كبير على فكر الامام ابن تيمية وعلى أفكار بعض من تأثر بها من المتكلمين أنفسهم وعلى ما قد يعن لنا من ملاحظات .

### ٣ — نقد هذا الموقف المنهجي لتأخرى المتكلمين :

نجد من العرض السابق أن التوازن الدقيق ، الذي كان المتكلمون الأوائل يفخرون بإقامته بين العقل والنقل قد أصابه الاهتزاز ، ورجحت كفة العقل في المسائل الكلامية — وخاصة لدى الرازي والامدى — الى حد كبير حتى كادت تعصف بالدليل النقلى تماما . ولقد كان هذا مفهوما في نطاق المذهب الاعتزالي الذي يقول بالتحسين والتقبيح ، ويرى وجوب النظر بالعقل ولو لم يرد شرع ، أما عند الأشاعرة الذين يرفضون التحسين والتقبيح العقلين فيرون أن النظر غير واجب لولا الشرع فإنه يبدو غير مفهوم ، ولذا نجد ابن تيمية يقول في مناقشة أشعرى متأخر : « .. فأي اتباع السمع والشرع اذا لم يثبت شيء من صفات الله بالشرع بل وجوده كعدمه فيما أثبتوه ونفوه من الصفات ؟ فائمتهم كانوا يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل أو بالسمع ويجعلون العقل مؤكدا في الفهم .. فأي اتباعهم للسمع والشرع ، وقد عزاه عن الحكم والاحتجاج به والاستدلال به <sup>(١)</sup> ؟ » . وهذا التطور المنهجي هو الذي دعا ابن تيمية الى تأليف كتابه ( الموافقة ) أو درء تعارض العقل والنقل لنقد طريقة الرازي والامدى ومن تبعهما في تقديم العقل على النقل <sup>(٢)</sup> ، وسأشير فيما يلي الى بعض ما ورد في هذا الكتاب ، ويمكن تلخيص الأسس التي بنى عليها هؤلاء الأشاعرة موقفهم من الدليل السمي في أربعة أمور هي :

(١) فتاوى ابن تيمية ٢٤٦/٥ .  
(٢) انظر الموافقة ٨/١ وما بعدها .

- ١ — كون الأدلة السمعية — أو بعضها — ظنية الثبوت فلا يستدل بها على القطعيات •
  - ٢ — كونها ظنية الدلالة لعدة أسباب ترجح في الجملة الى طبيعة اللغة العربية •
  - ٣ — فكرة الدور التي ترى في الاستدلال بها على أصول العقائد ضربا من التناقض ، حيث لم تثبت صحة النبوة بعد •
  - ٤ — ان في قبول الدلالة السمعية عند تعارضها مع العقل تقديم الفرع على أصله ، اذ العقل أصل الشرع ولا ينبغي تقديم الفرع على أصله •
- وسنناقشها جميعا فيما يلي :

#### ١ — مسألة ظنية الثبوت :

- مر بنا أن الدليل السمعي عند المتكلمين هو الكتاب والسنة والاجماع •
- ( أ ) فأما بالنسبة للكتاب فتواتره ثابت جملة وتفصيلا ، الا ما شذ من وجوه القراءات ، ومجمع عليه من المسلمين ، كما أوضح ذلك الامدى في ( الأحكام <sup>(١)</sup> ) ، وأكثر المسائل الكلامية ودلائلها فيه كما سبق نقله عن التزالي وابن رشد وابن تيمية فماذا يمنع من الاستناد الى آياته من هذه الناحية — وكلها قطعية الثبوت ؟
- ( ب ) وأما الحديث فقد رفض الامدى استدلال الأصحاب به في مسألة ( الكلام ) ووصفه بأنه غير مرتفع عن مرتبة الظنون ، مع أنه يقرر بنفسه — في الأحكام — ان منه المتواتر الذي ( اتفق الكل على أنه مفيد

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام ١٤٧/١ — ١٥٢ •

للعلم •• وأن العلم الحاصل عنه ضروري <sup>(١)</sup> • « وكذا خبر الواحد إذا احتفت به القرائن » <sup>(٢)</sup> ، ونجد قريبا من هذه الفكرة عند الطوسي الاثنا عشرى <sup>(٣)</sup> ، وهذه نظرة علمية دقيقة فإن من الأخبار التي لم تبلغ درجة التواتر ما ينقدح في ذهن النقاد من العلماء صحتها على وجه يقرب من اليقين <sup>(٤)</sup> ، وكان أخرى بالامدى أن يلتزم بها بدلا من أن يرد الأحاديث التي تثبت كلام الله ، ويصفها جملة بأنها لا تفيد الا الظن والمتخمين ، وأين هذا مما يقوله الأشعرى في الإبانة : « وجملة قولنا أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاءوا به من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول (ص) لا نرد من ذلك شيئا » <sup>(٥)</sup> • ؟ وان كان من الواجب أن نذكر هنا أن الامدى يعتمد على الأحاديث في باب السمعية متى صحت ولو لم تبلغ درجة التواتر ، كما فعل في ( غاية المرام ) في مسألة الشفاعة والمصراط وعذاب القبر ونحوها <sup>(٦)</sup> •

( ج ) أما الاجماع فإن بعض أنصار فكرة الدور كالامدى يصرح باعتباره حجة في مسائل العقيدة « وأما التوحيد فلا نسلم أن الاجماع فيه ليس بحجة » <sup>(٧)</sup> • وهو يدافع عن الاجماع وامكان وقوعه ولو لم يكن له مستند من النص <sup>(٨)</sup> وقد قال الحنابلة والظاهرية وأهل الحديث يكون الاجماع دليلا في مسائل العقيدة <sup>(٩)</sup> ، ومع ندرة وقوع الاجماع فإنه عند تحقيقه قلما يخفى بل يتوافر الكثيرون على نقله ، مما قد يبلغ به درجة التواتر ، أو الاستفاضة التي تلمئن لها نفوس العلماء كما سبق — واذن

(١) المصدر السابق ١٨/٢ •

(٢) الايكار ٢١٧/٢ •

(٣) انظر الطوسي : التجريد ١٦٤ ، ٢٠١ ، ٢١٠ •

(٤) انظر الباعث الحثيث الى مصطلح الحديث ص ٣٠ •

(٥) الإبانة ص ٨ •

(٦) انظر ٢٨٢ — ٢٨٩ من غاية المرام •

(٧) الاحكام ٣٠٢/١ •

(٨) الاحكام ٣٧٥/١ •

(٩) انظر الموافقة لابن تيمية ١٨٠/٢ والواسطية له ايضا ص ١٦ •

فلا يمكن المجازفة بوصف الأدلة السمعية بكونها ظنية الثبوت أو الاعراض عنها بسبب هذه الشبهة .

## ٢ — مسألة ظنية الدلالة :

وأما كونها ظنية الدلالة بسبب نقل معاني مفرداتها وصيغها بطريق أحادى وبسبب مرونة النصوص والتصريف والنظم البياني تقديمها ، وتأخيرها ، ومجازها ، وحذفها ، ونحو ذلك فسنناقش أهم تلك الأفكار :

( أ ) أما ما قيل بشأن مفردات اللغة ومعانيها وأنه أحادى فغير مسلم على إطلاقه ، وقد قال الامدى ( فى الأحكام ) بشأن نقل اللغات : ( وأما طرق معرفتها لنا فاعلم أن ما كان منها معلوما بحيث لا يتشكك فيه فنعلم أن مدرك ذلك هو التواتر القاطع ، وما لم يكن معلوما لنا ، ولا توافر فيه فطريق تحصيل الظن به إنما هو أخبار الآحاد . ولعل الأكثر انما هو الأول <sup>(١)</sup> ) وقد نقل السيوطى فى المزمهر هذا رأى ونسبه الى الرازى والامدى ( قال الامام فخر الدين الرازى والامدى : وأن اللفظ القرآنى من الأول أى المتواتر <sup>(٢)</sup> ) . وأذن فلا يحق لهما وصف الأدلة السمعية بكونها ظنية — لأن نقلها أحادى هكذا على وجه الاجمال .

( ب ) أما المجاز ونحوه من ضروب التصرفات اللغوية فهى وسائل للإبانة عن الغرض والمداول وقد عرض الامدى فى ( الأحكام ) أيضا لمسألة المجاز ورد على نفاة وقوعه فى القرآن من الظاهرية والشيعة لتوهمهم أنه كذب وأنه من ركيك الكلام — بأن المجاز ليس كذبا ، لأن القرينة تدل على أن المراد المعنى المجازى لا الحقيقى ، وأنه ليس من ركيك الكلام ، بل ربما كان المجاز أفصح وأقرب الى تحصيل مقاصد المتكلم

(١) الأحكام ٧٥/١ .

(٢) المزمهر ٥٧/١ ، وانظره أيضا ص ٣٨ ، ٤٢ .

البلوغ من الحقيقة<sup>(١)</sup> . ويمكن أن نقيس على ذلك سائر الوجوه الأخرى التي ذكرها . على أن القرآن — وهو منبع العقائد الدينية — قد احتوى على نوعين من الآيات : المحكمات والمتشابهات ، وأوجب رد الثانية إلى الأولى ، فقولته تعالى ( والسماء بنيناها بأيدينا وإنا لموسعون )<sup>(٢)</sup> لا يفهم إلا في ضوء الآية الأخرى ( ليس كمثله شيء وهو السميع البصير )<sup>(٣)</sup> وهذا ما بينه الامدنى نفسه في الأحكام<sup>(٤)</sup> . والقرآن لا يعبر بالمدلولات اللغوية وحدها بل الأحاديث الثابتة وأفهام السلف من الصحابة والتابعين الذين هم أقدر على فهم المراد مما نقله علماء التفسير وحملته الآثار<sup>(٥)</sup> ولذا لم يسهح الجويني — وهو أحد المتأثرين بتلك الفكرة — إلا أن يقول في ( الشامل ) : والظواهر التي هي عرضة التأويل لا ييسوغ الاستدلال بها في القطعيات . . . ولكن لو استدلت بها وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة ، بل هي محمولة على ظواهرها فيحسن الاستدلال ، على هذا الوجه ، بظواهر الكتاب<sup>(٦)</sup> وقد ذكر ابن تيمية أنه ألف كتابا خاصا لرد فكرة ( ظنية الدلالة ) — كما ألف ( الموافقة ) للرد على فكرة الدور المعارض العقلية — بقول : « . . . وقد دفعنا القول على ظنية نقل اللغة والنحو التعريف ونفي المجاز والاضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلية للسمع ، وقد كنا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفنا قديما من نحو ثلاثين سنة وقد ذكرنا طرفا من بيان فساد هذا الكلام على المحصل ، فذاك كلام في تقرير الأدلة السمعية وبيان أنها تفيد اليقين والقطع في هذا الكتاب ( يقصد الموافقة ) كلام في بيان انتقاد المعارض العقلية وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقا<sup>(٧)</sup> .

(١) انظر الأحكام ٤٤/١١ و ٤٧ .

(٢) الآية ٤٧ من سورة الذاريات .

(٣) الآية ١١ من سورة الشورى .

(٤) انظر الأحكام ١٥٣/١ .

(٥) انظر تفسير ابن كثير ٣/١ — ٦ .

(٦) الشامل ٣١/١ .

(٧) الموافقة ٩/١ ، ١٠ .



### ٣ — مسألة الدور :

وأساسها أنه لا يمكن الاستدلال بالشرع ما لم يثبت وجود الله  
وكمالاته وأفعاله التي منها ارسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات ، فإذا  
ما ثبت صدق الرسول أمكن أن نأخذ عنه ما بقى من أمور العقيدة  
وهي السمعيات كما سبق ولكن في هذا كله نظرا من وجوه عدة :

(١) أنه من الممكن أن ننظر الى آيات القرآن كنصوص مقدسة أو  
أوامر ملزمة وعندئذ فقد تبدو هذه الفكرة وجيهة . ولكن من الممكن أيضا  
أن ننظر اليها كقضايا مشفوعة ببراهينها العقلية ، فإذا طرحنا هذه القضايا  
في علم الكلام للمناقشة الموضوعية فما يمنعنا أن نستند الى هذه البراهين  
العقلية الواردة في القرآن الكريم ؟ انه لا يمكن أن يكون المانع أنها أرقى ،  
من الوجهة المنطقية ، من أدلة المتكلمين التقليدية <sup>(١)</sup> ، بالإضافة الى كونها  
أقرب الى قلوب البشر ، وأقل ذهبا في شعاب الجدل منها ، كما يقرر  
الامدنى نفسه <sup>(٢)</sup> ، ان ابن رشد وهو فيلسوف قبل أن يكون فقيها قد  
اختبر هذه الأدلة وقارنها بأدلة المتكلمين فوجدما خيرا من هذه الأخيرة  
للعلماء وللعمامة على حد سواء <sup>(٣)</sup> ، كما فعل ابن تيمية الى أن الدين  
مسائل ودلائل وكلاهما في الكتاب والسنة ، غير أن بعض المنسويين الى  
السنة أخذوا بالأولى وأهملوا الثانية ، ونجد هذا المعنى لدى بعض  
التأثرين به <sup>(٤)</sup> وقد نجد هذا المعنى لدى بعض المتكلمين أيضا كالامام

(١) انظر المقدمة مناهج الأدلة ٨ — ١٠ ، ١٣٥ وما بعدها .

(٢) انظر المأخذ ل ٢٩ ب ، ٣٠ او ما مرقق أدلة وجود الله .

(٣) انظر مناهج الأدلة ص ١٤٨ .

(٤) انظر معارج الوصول لابن تيمية ص ٧ ، ٨ ، والموافقة ١٣/١  
وما بعدها ومنهاج السنة — بولاق — ٢١/٣ — ٢٢ وانظر أيضا اجتماع  
الجوش الإسلامية ٢٢ — ٢٣ وشرح الطحاوية لابن أبي العز ١٣٧ وإيثار الحق  
لابن الوزير ١٢٣ .

الغزالي<sup>(١)</sup> ، وشيخه الجويني الذي رد على من قال : « أن الاستدلال بالقرآن على الدهرية وزكاة الصانع لا يتحقق » بقوله : ( أن شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية ، وانما استدل عليهم بمعناها ، وهي تنطوي على وجه الحجاج ..<sup>(٢)</sup> ) ، ولكن غلب عليهم منهجهم الخاص ) .

على أن ما زعمه المتكلمون أدلة عقلية لا عقلية هو ، في غالبه ، أفكار وأقوال منقولة من كتب شيوخهم أو مروية عن فلاسفة قدماء فما الذي سوغ الاعتماد عليها والاعراض عن أدلة الكتاب والسنة بحجة أنها عقلية أو لفظية أو سمعية فهي لهذا ظنية لا تصلح للقطعيات ؟ وكما يقول ابن الوزير : « ... أن المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد فكذا من نظر في القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد »<sup>(٣)</sup> .

( ب ) كما أنه من الممكن للناظر في أمور الدين أن يبدأ بأبواب النبوة أولا ، فإذا تبين له صدق الرسول ، بالعقل ، تبعه في كل ما جاء به . سواء في الالهيات التي اعتبروها ، وأكثرها عقلية محضة ، أم في غيرها من السمعية والأحكام العملية التي قللوا فيها الدليل الشرعي ، ولعل هذا هو طريق السلف كما يقول ابن الوزير : « أن الدين قد جاء به الرسول (ص) وفرغ منه ، ولم يبق بعد تصديقه بدلالة المعجزات الباهرات الا اتباع الدين المعلوم الذي جاء به ، لا استنباطه بدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة — وعلى هذا درج السلف ، وكذلك قال مالك لمن جادله : أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا لجذله ما أنزل على محمد (ص)<sup>(٤)</sup> وعندئذ فلا محل للدور المزعوم ولقد ارتضى هذا الطريق عالم معاصر تدرس الفلسفة والكلام والتصوف

(١) انظر القسطاس المستقيم ص ٧٩ .

(٢) الشامل الجويني ١٦٦/١ .

(٣) ترجيح أساليب القرآن ص ١٧ .

(٤) ايثار الحق لابن الوزير ص ١١٥ .

ثم اختار أخيراً هذا الموقف : نحن مع العقل حتى تثبت الرسالة فإذا تحقق الوحي الإلهي الصادق كان من العبث والمناقضة للعقل نفسه وللأسف الحقة ولنهج السلف الصالح أن نعدل به غيره <sup>(١)</sup> .

( ج ) هذا لو سلمنا لهم يكون العقل والنظر أصلاً والمشرع فرعاً عنه ، فكيف وهناك من يقول بأن صحة الشريعة لا تتوقف على النظر العقلي ، وإن دلالة المعجزة على صدق الرسول ضرورية « وإن النكر لما تدل عليه بعد تحقق أركانها مكابر جاحد للضرورة ومن هؤلاء الامدى نفسه <sup>(٢)</sup> ، والجويني أيضاً أول الآخذين بفكرة الدور من الأشاعرة <sup>(٣)</sup> ، بل إن الامدى لا يكتفى بتقرير هذه الحقيقة بل يستخدمها في الرد على من اعترض من الخصوم على استدلال الأشاعرة لصفة الكلام بالاجماع ، وزعم أن في ذلك دوراً من حيث أن الاجماع يستند الى قول الرسول : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » وصحة الرسالة مبنية على ثبوت صفة الكلام — فيقول : « قولهم : هذا تمسك بالاجماع فيما يفرض الى الدور • ليس كذلك ، فإنا لا نسلم أن صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله — تعالى — ولا على وجوده ، من حيث أن دلالة المعجزة على صدقه معلوم بالضرورة ، وبعد أن يثبت صدقه بالمعجزة فإذا أخبر عن وجود الله — تعالى — وصفاته وكلامه ثبت بإخباره عن غير دور <sup>(٤)</sup> . ومع أن هذه الفكرة يمكن أن تنقض مبدأ الدور من أساسه إلا أن الامدى — فيما يبدو — كان يوردها على سبيل الجدل العابر ، والا فهو يقرر في نفس الكتاب مبدأ الدور كما سلف ويرى بسببه أن الدليل السمعي مما ظن أنه مفيد لليقين وليس كذلك ، ويرفض ، من الناحية التطبيقية ، الاستناد

(١) هو استاذنا الدكتور عبد الحليم محمود : انظر كتابه ( الاسلام والعقل ) ص ١٠٤ وما بعدها .

(٢) انظر الابكار ١/٢٦٠ .

(٣) انظر الجويني إمام الحرمين ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٤) الابكار ١/٩٤ ب .

الى الدليل السمي — وخاصة في كتاب ( غاية المرام ) في كافة المسائل الكلامية اللهم الا في السمعيات .

#### ٤ — تقديم العقل على السمع عند التعارض :

ونأتى الى هذه الفكرة الأخيرة ولعلها من نتائج فكرة الدور ، الا أن فكرة الدور يمكن أن تحوّل تماماً دون الاستناد الى النصوص الشرعية في أمهات العقائد فقط كوجود الله تعالى وصفاته التي تتوقف عليها صحة الرسالة . أما هذه فتضعف الاعتماد على هذه النصوص في الامهات وفي سائر المسائل الأخرى جميعاً ، متى بدت معارضة العقل وقد صور ذلك ابن تيمية في مفتتح كتابه ( الموافقة ) اذ قال : ( اذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية .. فاما أن يجمع بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، واما أن يردا جميعاً . واما أن يقدم السمع وهو محال لأن العقل أصل النقل . فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل ، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعاً . فوجب تقديم العقل ، ثم النقل اما أن يتأول ، واما أن يقوض (١) — وسماه قانون الرازي وأتباعه وان أئسار بعد ذلك الى أن الغزالي أيضاً يقول به ويبدو من كتاب المآخذ أن الامدى يتابع الرازي في أن دلالة السمع ظنية لاحتمال وجود المعارض العقلي وأنها لا تعتبر يقينية الا بعد الاستدلال على عدمه (٢) وهي الفكرة التي توغّر ابن تيمية على نقدها في كتابه المذكور . وهي في نظري ضعيفة للوجوه التالية :

( ١ ) أنه من الممكن معارضة القانون السابق بنقيضه ، دون الاحساس بأية أزمة عقلية ، يقول ابن أبي العز الحنفى في ذلك : فيقال اذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل لأن الجمع بين المدلولين جمع

(١) موافقة صحيح المنقول ١/١ .

(٢) انظر الموافقة ٢/١ .

(٣) انظر المآخذ . ل ٣٠ .

بين النقيضين ورفعهما رفع النقيضين وتقديم العقل ممتنع ، لأن العقل ند دل على صحة السمع وجوب قبول ما أخبر به ، ( غلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل ، ولو أبطلنا العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل وهذا واضح <sup>(١)</sup> . ولكن هذه المعارضة جدلية وقد تضعف من الفكرة المقابلة ولكنها لا تحل المشكلة ، فلننتقل الى الوجه التالي .

( ب ) ان النقل والعقل لا يمكن أن يتعارضا حقيقة ، وان بدا ذلك لبعض الافهام ممكنا ، فكلاهما حق ، والحق لا يتناقض وهذه فكرة كان لها مقامها الكبير عند جميع المفكرين والفلاسفة المسلمين ، ودورهم في التوفيق معروف <sup>(٢)</sup> والسلفيون أيضا يؤمنون بهذه الفكرة وهذا ابن تيمية يفردها كتابا هو ( موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ) وبين هذين : الفقهاء والمحدثون والأصوليون يرون كذلك وجود رفع التناقض الموهوم يقول ابن الوزير :

« تقديم العقل على السمع أولى عند المتعارضين . . وهذه من قواعد المتكلمين قلنا : قد اعترضهم في ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها في العقل والسمع . فتقدير تعارضها تقدير محال . . ومن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشي في ( شرح جمع الجوامع <sup>(٣)</sup> ) . . ولا شك أن الجمع بين الأدلة عمل جاد وبناء ، أما إسقاط أحد الدليلين المتعارضين فهو رفع للمشكلة بالهروب منها .

( ج ) ان من أكثر صور هذه الفكرة تطرفا ما زعمه الرازي من أن دلالة السمع لا تنتم أو تصل الى مرتبة اليقين الا بإسقاط المعارض العقلية المحتمل والأجمع احتمال وجوده لا تزيد الدلالة السمعية عن كونها ظنية وقد اعتبر ابن تيمية هذه الفكرة صدا عن سبيل الله <sup>(٤)</sup> اذ كان أي

(١) ابن أبي المعز : شرح الطحاوية ص ١٢٧ .  
(٢) انظر قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٥ — ٧٠ .  
(٣) ابن الوزير ايثار الحق ص ١٢٣ .  
(٤) انظر الموافقة لابن تيمية ٨/١ .

دليل اقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع اذا قدر أن المعارض العقلي ناقضه •• (١) واذا كان الامدى في المتأخذ يذكر هذه الفكرة ولا يعقب عليها بالنقد فإنه في (الابكار) يرد عليها بقوله : « وأما ما قيل في بيان أن الدليل السمعي ظني فإنما يصح أن لو لم تقتزن به قرائن تفيد القطع والا فبتقدير أن تقتزن به قرائن مفيدة للقطع ، فلا ، ولا يخفى أن ذلك ممكن (٢) » .

وهذا الرأي سبق نقله عن الجويني فيما قبل ويبدو الامدى غير مقتنع بهذه الفكرة الرازية وهو يوردها في (الابكار) على لسان الغير ويعقب بما يدل على رفضه لها • أما سكوتها عنها في (المتأخذ) فلا يكفي دليلا على اقتناعه بها ، بخلاف فكرة الدور التي يقررها ويؤكددها ، وإن كان هناك نوع اضطراب في موقفه ازاءها كما أشرت من قبل •

#### خاتمة :

بعد هذه الجولة — التي طالت شيئا ما — مع المنهج الكلامي فيما يتعلق بموقفه من العقل والنقل ، ومدى اعتماده على كل منهما ، وبعد مناقشة الأسس المنهجية التي شكلت هذا الموقف ، وحددت هذا المدى — أرجو أن تكون قد اتضحت الأمور التالية :

١ — اعتداد المتكلمين المسلمين جميعا بالدليل العقلي في المسائل الاعتقادية إلا ما كان من أمر الحشوية المقرضين ، والمرغوضين من كافة الطوائف •

٢ — قبول المتكلمين الأوائل للدليل النقلى في الجملة ومحافظتهم على التوازن بين النقل والعقل الى حد كبير •

(١) نفس المرجع ٩/١ •  
(٢) الابكار ٢١٧/٢ ب •

٤ — تسرب «فكرة الدور» الى المدارس الكلامية المختلفة ، وخاصة الإشاعة ، الذين بلغوا بها أقصى مداها غائرت على حجية الدليل النقلى في كافة المسائل الاعتقادية ، وزلزلت التوازن المنهجي بين النقل والعقل في اطار علم الكلام •

٥ — تملل المتكلمين أنفسهم ، ونقدم لهذا التطور المنهجي ، حتى لو وقعوا أحيانا أسرى له من الناحية العملية •

٦ — ونود في النهاية أن ننوه بصفة خاصة بنقد الامام الغزالي ، وهو مفكر صوفي ، وابن رشد ، وهو فيلسوف عقلى ، وابن تيمية ، وهو شيخ سلفى لهذا الموقف المنهجي المتطرف ، ودعوتهم للعودة الى التوازن التقليدى في علم الكلام بين النقل والعقل ، وإيثارهم جميعا ، على اختلاف نزعاتهم ، للأدلة القرآنية — التى تتمتع بالفعالية والاعتناء العقلى الى جانب الحجية الشرعية على الأدلة الكلامية الرسمية التى قد تتباهى بصياغتها الفنية المعقدة ولكنها كثيرا ما تسفر — خارج الدوائر الكلامية التقليدية — عن خواء وعقم بائنين •

فهل من عودة الى القرآن الكريم ، لا لى نلتزم بنصوصه بمجرد التسليم والقبول التقليدى ، بل لنسلم العقل لهداياته التى تطفه آيات الله المنبثة فى النفوس والآفاق ، فنخرج من اسار الأدلة الشكلية ، والتعقيدات الجدلية الى أفق جديد يؤذن بازدهار حقيقى للدراسات الكلامية ؟

**قائمة بأهم مراجع البحث مرتبة هجائيا**  
**حسب أسماء المؤلفين مع اغفال « أبو » و « ابن » والالف واللام**

- ١ — **الأمدي ( أبو الحسن علي بن أبي علي ) :**
  - المتأخذ على الإمام الرازي — مصورة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية بالقاهرة .
  - الابتكار في أصول الدين — مصورة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية بالقاهرة .
  - الأحكام في أصول الأحكام ، ط القاهرة ١٩١٤ م .
- ٢ — **أحمد أمين :**
  - ضحى الإسلام — لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ٣ — **الأشعري ( أبو الحسن علي بن اسماعيل ) :**
  - كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع — الخاتجى بمصر ١٩٥٥ .
  - الإبانة عن أصول الديانة ، ط حيدر آباد الدكن ، بدون تاريخ .
- ٤ — **الباقلائي ( أبو بكر محمد بن الطبيب ) :**
  - اعجاز القرآن ، على هامش الانتقان للسيوطي ط الحلبي القاهرة .
- ٥ — **البغدادي ( أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ) :**
  - أصول الدين ، مطبعة الدولة باستانبول ١٩٢٨ م .
  - الفرق بين الفرق ، مطبعة المعارف بالقاهرة ١٩١٠ م .
- ٦ — **التفازاني ( سعد الدين ) :**
  - شرح العقائد النسفية ، ط صبيح ، القاهرة ١٩٣٩ م .
- ٧ — **ابن تيمية ( أحمد بن بن عبد الحليم ) :**
  - بشفية المرتاد ( ضمن فتاوى ابن تيمية ) مطبعة كردستان بالقاهرة ١٣٢٩ هـ .



- شرح العقيدة الأصهبانية ( ضمن فتاوى ابن تيمية )  
مطبعة كردستان بالقاهرة ١٣٢٩ هـ .
- العقيدة الواسطية ، نشر مكتبة السنة المحمدية ،  
القاهرة بدون تاريخ .
- فتاوى ابن تيمية ، مطبعة كردستان ١٣٢٩ هـ .
- معارض الوصول الى أن أصول الدين وغروعه بينها  
الرسول ، ط الزينى بالقاهرة بلا تاريخ .
- منهاج السنة النبوية ، ط بولاق ١٣٢١ هـ .
- موافقة صحيح المنقول لصريح المعتول ، ط السنة المحمدية  
بالقاهرة ١٩٥١ م .

٨ — الجرجاني ( السيد الشريف على بن محمد ) :

- شرح المواقف بمطبعة السعادة ببصر ١٣٢٥ هـ .
- نقض المنطق ، السنة المحمدية بالقاهرة ١٩٥١ م .

٩ — جولد تسيهر ( المستشرق اجناس ) :

- العقيدة والشرعة في الاسلام . ترجمة يوسف موسى  
وآخرين ط . دار الكتاب العربى ، بالقاهرة ١٩٥٩ م .

١٠ — الجوينى ( امام الحرمين ابو المعالى عبد الملك بن عبد الله ) :

- الارشاد الى قوامع الأدلة في أصول الاعتقاد ، ونشر  
الشامل في أصول الدين ، دار العرب ، القاهرة ١٩٦١ .
- الخاتجى ، بالقاهرة ١٩٥٠ م .

١١ — ابن حزم ( ابو محمد على بن احمد ) :

- الفصل في الملل والأهواء والنحل ، المطبعة الادبية  
بالقاهرة ١٣١٧ هـ .

١٢ — حسن محمود عبد اللطيف :

- غاية المرام في علم الكلام ، رسالة ماجستير بدار  
العلوم ١٩٦٩ .

١٣ — ابو الحسين البصرى ( محمد بن على ) :

- كتاب المعتد في أصول الفقه ، ط دمشق ١٩٦٤ م .

- ١٤ — ابن خلدون ( عبد الرحمن ) :  
— المقدمة ، ط المكتبة التجارية بالقاهرة ، دون تاريخ .
- ١٥ — الرازى ( فخر الدين محمد بن عمر ) :  
— المحصل ط الحسين بمصر ١٣٢٣ هـ .
- ١٦ — ابن رشد ( الحفيد ) :  
— مناهج الأدلة في عقائد الملة ، الأنجلو المصرية ،  
بالقاهرة ١٩٦٤ م .
- ١٧ — أبو ريدة ( الدكتور محمد عبد الهادى ) :  
— إبراهيم بن سيار النظام ، ط أولى القاهرة .
- ١٨ — الزركان ( محمد إبراهيم ) :  
— فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية ، رسالة ماجستير  
بدار العلوم ١٩٦٤ .
- ١٩ — السلمى ( أبو عبد الرحمن السلمى ) :  
— طبقات الصوفية ، نشرة شريفة ، القاهرة ١٩٥٣ م .
- ٢٠ — السيوطى ( جلال الدين — عبد الرحمن ) :  
— صون المنطق والكلام ، بتحقيق النشار مطبعة السعادة  
بالقاهرة ١٩٤٧ م .
- ٢١ — السيوطى ( جلال الدين عبد الرحمن ) :  
— المزهر في علوم اللغة ، الحلبي ، بالقاهرة ١٩٥٨ .
- ٢٢ — الشاطبى ( أبو اسحق إبراهيم بن موسى ) :  
— الاعتصام بالكتاب والسنة ، مطبعة السعادة بمصر ،  
بدون تاريخ .
- ٢٣ — الشرقاوى ( محمد ) :  
— موقف الصوفية من العقل — رسالة ماجستير بدار  
العلوم ١٩٧٨ م .

٢٤ — الشهرستاني ( محمد بن عبد الكريم ) :

— الملل والنحل ( بهابش النصل لابن حزم ) المطبعة  
الأدبية بالقاهرة ١٣١٧ هـ .

٢٥ — الطوسي ( نصر الدين ) :

— شرح وتلخيص المحصل — ط الحسنية بمصر ١٣٢٣ هـ .  
— تجريد الاعتقاد — ط حجر بايران ، ١٢٨٥ هـ .

٢٦ — عبد الجبار ( أبو الحسن بن أحمد ) :

— شرح الأصول الخمسة ، مطبعة وهبه بالقاهرة ، ١٩٦٥ .  
— المغنى في أبواب التوحيد والمعدل ، نشر المؤسسة المصرية  
للتأليف بالقاهرة .

٢٧ — عبد الحلیم محمود ( الأستاذ الدكتور ) :

— الاسلام والعقل ، دار الكتب الحديثة بالقاهرة ، ١٩٦٦ .

٢٨ — ابن أبي العز الحنفى ( على بن على بن محمد ) :

— شرح الطحاوية ، بتحقيق أحمد شاكر ، دار المعارف بمصر  
١٣٧٣ هـ .

٢٩ — ابن عساکر ( أبو القاسم ) :

— تبیین کذب المفترى ، ط دمشق ، ١٣٤٢ هـ .

٣٠ — عماد خفاجی :

— مناهج البحث في العقيدة — رسالة دكتوراه بمكتبة كلية  
أصول الدين بالقاهرة ١٩٧٥ م .

٣١ — غرابية ( دكتور حمودة ) :

— اللمع اللاشعري — مقدمة التحقيق ، ط الخانجي ١٩٥٥ .

٣٢ — الفرابی ( النسیخ علی ) :

— تاریخ الفرق الاسلامیة ، دار الفكر الحديث بالقاهرة .

٣٣ — الفزالي ( حجة الاسلام ) :

- احياء علوم الدين ، ط الأزهرية ، بالقاهرة ١٣١٦ هـ .
- الجامع العوام عن علم الكلام ( ضمن مجموعة المعصور العوالى ) ط الجندى بالقاهرة . بدون تاريخ .
- الاقتصاد فى الاعتقاد ، الحيدية التجارية بالقاهرة ، بدون تاريخ .
- القسطاس المستقيم ، ط الجندى بالقاهرة ١٩٦٤ م .
- جواهر القرآن ، مكتبة الجندى فى القاهرة ١٩٦٤ م .

٣٤ — فوقية حسين ( الأستاذة الدكتور ) :

- الجوينى امام الحرمين ، العدد ٤٠ من سلسلة اعلام العرب القاهرة ١٩٦٥ م .

٣٥ — قاسم ( الأستاذ الدكتور محمود ) :

- مناهج الأدلة لابن رشد — مقدمة التحقيق — الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٦٤ م .
- دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة .
- ابن رشد وفلسفته الدينية ، القاهرة ، الأنجلو المصرية ١٩٦٤ .

٣٦ — ابن قتيبة :

- تأويل مشكل القرآن ، نشرة صقر ، القاهرة ط اولى .

٣٧ — ابن قيم الجوزية ( شمس الدين محمد ابن أبى بكر ) :

- اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو الممثلة والجهمية ، نشر زكريا على يوسف ، مطبعة الايام بالقاهرة ، دون تاريخ .

٣٨ — ابن كثير ( عماد الدين اسماعيل ) :

- الباعث الحثيث بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ، ط القاهرة
- تفسير القرآن العظيم ، ط الحلبي ، بالقاهرة ، دون تاريخ .

٣٩ — النسفى ( أبو المعين ) :

- بحر الكلام ، ط القاهرة ، ١٩٢٢ م .

٤٠ — النشر ( الأستاذ الدكتور على سامي ) :

— نشأة الفكر الفلسفي دار المعارف ١٩٦٥/٦٤ .

٤١ — الهراس ( الأستاذ الدكتور محمد خليل ) :

— ابن تيمية السلفي ط اولي ، مكتبة طنطا ، طنطا .

٤٢ — ابن الوزير اليماني ( محمد بن ابراهيم ) : ابشار الحق على الخلق ، مطبعة

الاداب والمؤيد ببصر ١٣١٨ هـ .

— ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، مطبعة

المعاهد ببصر ، ١٣٤٩ هـ .

٤٣ — ابو يعلى :

— المعتد في اصول الدين ، ط اولي ، بيروت .

٤٤ — يحيى قرغل :

— اصول علم الكلام في القرآن الكريم ، رسالة دكتوراه بكلية

اصول الدين بالقاهرة ١٩٧٥ م .

## المضاربة بمال الودیعة أو القرض في الفقه الإسلامي

د. أحمد يوسف سليمان

يحاول بعض المهتمين بشئون الاقتصاد الإسلامي إيجاد المبرر لما تصنعه بعض المصارف ، التي تقبل القروض من عملائها ، ثم تفاوتت بينهم في الأرباح حسب المدة التي يمكنها رأس مال كل منهم بالمصرف باعتبار ذلك جمعا بين القرض والوديعة في المضاربة ، فالمال الذي يمكث مدة أطول يمكن أن يكون الجزء الأكبر منه مضاربة والباقي مجرد وديعة ، والعكس عندما يكون مكث المال في المصرف مدة أقل يكون الجزء الأكبر وديعة ، والأقل منه رأس مال المضاربة ، وبذلك يمكن إيجاد المبرر الشرعي لتفاوت الأرباح بين المودعين حسب اختلاف مددهم ، إذا تساوا في رعوس الأموال •

فهل هذا المبرر صحيح ؟ وهل في كلام السابقين ما يشهد له ؟  
ان الاجابة عن هذه التساؤلات تقتضيا أن نتناول النقاط التالية بالبحث والتوضيح :

- أولاً : معنى الوديعة والقرض والفرق بينهما شرعا •
- ثانياً : هل الإيداع في البنوك وديعة أو قرض شرعا ؟
- ثالثاً : معنى المضاربة • وحكم المضاربة بمال الوديعة وحدها •
- رابعاً : حكم المضاربة بمال القرض وحده •
- خامساً : حكم المضاربة بمال الوديعة والقرض معا •

**أولا : معنى الوديعة والقرض والفرق بينهما شرعا :**

الوديعة أو الايداع شرعا : عبارة عن توكيل بحفظ مال ، أو على حفظ مال <sup>(١)</sup> وأما القرض شرعا : فهو ما أعطيته غيرك لتقضاء <sup>(٢)</sup> .

والفروق بينهما كثيرة أهمها :

- ( أ ) الايداع توكيل في حفظ مال ، أما القرض فهو تملك لهذا المالا .
- ( ب ) عند الرد ترد الوديعة نفسها ، أما القرض فيرد مثله أو قيمته .
- ( ج ) إذا تلفت الوديعة لا تضمن الا بالتعدى ، أما القرض فانه اذا تلف يضمن سواء تعدى المقرض باتلافه أو لم يتعد .

**ثانيا : هل الايداع في المصارف وديعة أم قرض شرعا ؟**

ايداع في المصارف سواء أكان بغرض الاستثمار أم لا قرض شرعا . وليس وديعة بالمعنى الشرعى ، وان تشابها لفظا في الاستعمال المعاصر ، بدليل أن المبلغ المودع في المصرف يعتبر ديناً في ذمة المصرف ، ومن ثم فهو يضمنه سواء تلف بالتعدى أو بدون تعدد ، وليس هكذا الوديعة شرعا ، ولأنه ينطبق عليه تعريف القرض الشرعى بأنه ما أعطيته غيرك لتقضاء . وغيرك هذا الذى أعطيته القرض لتسترده منه ، لا يخرج عن كونه مقترضا أن يكون شخصا أو هيئة ، ولا يخرج عن كون هذه العملية قرضا أن تكون أنت البادئ أو هو ، ولا يخرج عن كونه قرضا كذلك أن يكون المقرض فقيرا أو غنيا ، أو المقرض كذلك ، فهذه كلها أوصاف لا تأثير لها في مناط الحكم . فمناط كون هذا الشيء قرضا أو غير قرض أمر واحد هو : العطاء للاسترداد . فكل ما أعطيته غيرك لتسترده فهو قرض . ومعنى تسترده أى تقضاء لا بنفسه ، بل بمثله أو قيمته .

(١) حاشية الخرشى على مختصر سبدي خليل ج ١٠٨/٦ .

(٢) تكملة المجموع شرح المذهب للشيخ محمد نجيب الطيمى ج ١٧٤/١٢ .

وكون ودائع البنوك قروضا أمر يتفق عليه القانونيون والاقتصاديون والمشرعون . والكّل متفق على أن ذمة البنك لا تبرأ من هذا المال إلا بأدائه الى صاحبه ، وأنه تمليك من جانب المقرض للمصرف ليسترد مثله أو قيمته عند طلبه ، وأن المصرف ضامن لهذا المال سواء أفرط أم لم يفرط .

#### ثالثا : معنى المضاربة ، وحكم المضاربة بمال الوديعة :

المضاربة مأخوذة من الضرب في الأرض وهو السفر ، وهذه تسمية الأحناف ، وقد أخذوها من قوله — تعالى — وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله ( المزمل ٣٠ ) وتسميها الشافعية والمالكية القراض بكسر القاف . والقراض مشتق من القرض وهو القطع لأن صاحب المال يقطع جزءا من ماله ، ويعطيه العامل ليعمل فيه بالتجارة ، وغرضه من ذلك الحصول على الربح .

والمضاربة أو القراض شرعا : عقد على نقد يتصرف فيه العامل بالتجارة ، على أن الربح بينهما (١) .

وقد أجاز الأحناف والشافعية والحنابلة المضاربة بمال الوديعة ، اذا طلب صاحبها ذلك قبل القبض أو بعده ، ومنع من ذلك المالكية الا بشرطين :

١ — أن يرى المودع وديعته ليتأكد من أن المودع لديه لم يتصرف فيها .

٢ — ألا يكون بين المودع والمودع لديه توافق مسبق على ذلك .

والذى دفعهم الى اتخاذ هذا الموقف سدهم لذريعة الربا ، لأنه يخشى أن يكون المودع لديه تصرف في الوديعة ، فلما طلبها صاحبها عرض عليه أن يجعلها مضاربة ، فيكون ذلك الصنيع تحايلا على الربا ، وسد

(١) فتح القدير للكمال بن الهمام ج ٨/٤٤٥ .



الذريعة أحد الأصول الشرعية التي أخذ بها الفقهاء جميعاً ، ولكن المالكية امتازوا عن غيرهم بكثرة تحكيم هذا الأصل <sup>(١)</sup> في الفروع :

قال ابن قدامة الحنبلي : « وان كان في يده ودبعة جاز له أن يقول : ضارب بها ، وبهذا قال الشافعي ، وأبو ثور ، وأصحاب الرأي . وقال الحسن : لا يجوز حتى يقبضها قياساً على الدين . ولنا أن المودبة ملك رب المال ، فجاز أن يضاربه عليها ، كما لو كانت حاضرة ... ولو كانت المودبة قد تلفت بتفريطه ، وصارت ديناً في الذمة لم يجز أن يضاربه عليها ، لأنها صارت ديناً » <sup>(٢)</sup> . ولا يخرج كلام الأحناف <sup>(٣)</sup> والشافعية عن ذلك <sup>(٤)</sup> .

وقال الخرشي معبراً عن وجهة نظر المالكية في عدم جواز المضاربة بمال المودبة : « ان القراض على الرهن والمودبة لا يجوز ، يعني أن الرهن لا يجوز أن يكون رأس مال القراض ، لأن سببه الدين ، وكذلك المودبة . قال ابن القاسم . قال : اني أخاف أن يكون أنفقها فصارت عليه ديناً ... فان قلت فمقتضى قول ابن القاسم في تعليق المنع « اني أخاف أن يكون قد أنفق المودبة فتكون عليه ديناً » ان الاحضار فيها كاف في الجواز وان لم ينضم اليه قبض لا بأس بها . ؟ قلت : هذا جزء علة - والعلة التامة هي ذلك وانتفاء تواطئهما . واذا وقع وعمل في المودبة فان الربح لربها » <sup>(٥)</sup> . يعني أنها مضاربة فاسدة .

وفي رأيي أن مذهب المالكية في هذه النقطة أقرب الى الاحتياط ،

(١) انظر المواثيق للشاطبي ١٠٠/٤ والاعتصام له ٢٨١/١ ، ومناهج التشريع في القرن الثاني الهجري للدكتور محمد بلناجي مجلد ٢ ص ٦٢٧ ، ٨٥٨ .

(٢) المغنى ج ٥/٥٤ طبعة مكتبة القاهرة .

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ج ٢٥٩٦/٧ طبعة مكتبة القاهرة .

(٤) تكملة المجموع شرح المذهب للشيخ محمد نجيب الطيبي ج ١٣/٤١٠ .

(٥) ج ٦/٣٠٤ .

ولست أشك في أن الجمهور من الأحناف والشافعية والحنابلة الذين جوزوا المضاربة بمال الوديعة لو اتضح لهم اتخاذها ذريعة الى الربا لقالوا بمنعها ، ولكنهم أجازوها من باب التيسير في المعاملات على الناس ، ولأنهم لاحظوا أن مال الوديعة ملك للمودع كرأس مال المضاربة تماما ، وأن الوديعة ورأس المال أمانة في يد العامل فلا فرق . لكن كان عليهم أن يحتاطوا للأمر كما احتاط المالكية حتى لا يتخذ الناس ذلك ذريعة الى الربا ، فلا يجيزوها الا اذا كانت موجودة لم يتصرف المودع لديه فيها ، وأن ينتفى التواطؤ بينهما على اتخاذ الوديعة ذريعة الى الربا . ولعل هذا ما يفهم من قول ابن قدامة الذي ذكرناه منذ قليل : « ولو كانت الوديعة قد تلفت بتفريطه — ومنها تصرفه فيها بلا شك — وصارت ديناً في الذمة لم يجز أن يضاربه عليها ، لأنها صارت ديناً » (١) .

#### رابعا : حكم المضاربة بمال القرض :

عرفنا أن القرض ما أعطيته غيرك لتقتضاه ، وأن هذا العطاء تملك للمعطي اليه وأنه بمجرد استلامه أو استلافه يصير ديناً في ذمته . فهل تجوز المضاربة به ؟

ان الفقهاء — الا من شذ — يشترطون في رأس مال المضاربة ألا يكون ديناً ، والقرض دين باجماعهم ، اذن فلا تجوز المضاربة بمال القرض .

قال ابن رشد الحفيد : « وجمهور العلماء : مالك والشافعي وأبو حنيفة على أنه اذا كان لرجل على رجل دين لم يجز أن يعطيه له قراضا قبل أن يقبضه ، أما العلة عند مالك فمخافة أن يكون أعسر بماله ، فهو يريد أن يؤخره عنه على أن يزيده فيه ، فيكون الربا المنهى عنه ،

(١) المغنى ج ٥/٥٤ .

وأما العلة عند الشافعي وأبي حنيفة ، فإن ما في الذمة لا يتحول ويعود  
أمانة <sup>(١)</sup> .

ونضيف الى ما ذكره ابن رشد الحفيد أن هذا — يعنى منع  
المضاربة بالدين — هو رأى الحنابلة كذلك ، فقد ذكر ابن قدامة عن الوديعه  
أنها اذا تلفت وصارت ديناً في ذمة المودع لديه أنه لا يجوز المضاربة  
بها . ونص كلامه : « ولو كانت الوديعه قد تلفت بتفريطه ، وصارت  
ديناً في الذمة لم يجوز أن يضاربه عليها ، لأنها صارت في الذمة » <sup>(٢)</sup> .

ونحب أن نؤكد رأى الأحناف الذى ذكره ابن رشد من كتب  
الأحناف أنفسهم .

فقد قال الكاسانى عند كلامه عن شروط الأركان في المضاربة — وعند  
حديثه عن شروط رأس المال . قال ما نصه : « ومنها أن يكون رأس  
المال عيناً لا ديناً ، فإن كان ديناً فالمضاربة فاسدة بلا خلاف ، وعلى  
هذا يخرج ما اذا كان لرب المال على رجل دين فقال : اعمل بدينى  
الذى في ذمتك مضاربة بالنصف أن المضاربة فاسدة بلا خلاف . فإن  
اشتري هذا المضارب وباع ، له ربحه وعليه وضيعته ، والدين في ذمته  
بحال ( أى كما هو ) . عند أبي حنيفة ، وعندهما ( أى عند أبي يوسف  
ومحمد ) ما اشتري وباع لرب المال ، له ربحه وعليه وضيعته ،  
بناء على أن من وكل رجلاً يشتري له بالدين الذى في ذمته لم يصح عند  
أبي حنيفة ، حتى لو اشتري لا يبرأ مما في ذمته عنده ، وإذا لم يصح  
الأمر بالشراء بما في الذمة لم تصح اضافة المضاربة الى ما في الذمة ،  
وعندهما يصح التوكيل ولكن لا تصح المضاربة » <sup>(٣)</sup> .

(١) بداية المجتهد ج ٢/٢٣٧ ، وحاشية الخرشى ج ٦/٣٠٤ .

(٢) المغنى ج ٥/٤٥٤ .

(٣) بدائع المنافع ج ٨/٣٥٩٥ .

فكلام الكاساني هنا يفيد صراحة أن المضاربة بالدين لا تصح بلا خلاف . ولكن الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه ، فيما إذا وقع تصرف العامل بناء على هذا العقد الفاسد . فان تصرفات العامل تقع له وعليه ولا يبرأ مما في ذمته من الدين عند الامام ، وعند صاحبين يكون تصرف العامل لمصلحة صاحب رأس المال والعامل في هذه الحالة مجرد وكيل في التصرف ، تصح وكالته ولا تصح مضاربه .

وبناء على ما سبق فان ما يودعه الشخص في المصرف بنية الايداع هو قرض شرعي ، أي دين في ذمة المصرف لا يصح أن يأذن صاحب المال للمصرف بعد ذلك بالمضاربة به ، الا اذا استرده ثم قدمه الى المصرف بنية المضاربة ، وفي هذه الحالة يصبح أمانة في يد المصرف ، ويصبح المصرف عاملا ، والربح بينهما على ما يشترطان ، وأما الخسارة فتكون من رأس المال ، اذا لم يكن هناك ربح يجبر منه الخسران ، واذا تلف المال في يد المصرف لا يضمنه الا بالاهمال أو التعدى .

#### **خامسا : حكم الجمع بين مال الوديعة ومال القرض في المضاربة الشرعية . ورأى الكاساني في ذلك :**

عرفنا أن مال الوديعة وحده — تجوز المضاربة به باذن صاحبه ، عند الأحناف والشافعية والحنابلة ، وأنها لا تجوز عند مالك الا بعد التأكد من وجود الوديعة وعدم تواطئهما سدا للذريعة ، وأن رأى مالك في هذا هو الأولى . وأما القرض وحده فلا يجوز المضاربة به عند جمهور الفقهاء ، لأنه دين في الذمة ، ولا تصح المضاربة الا اذا كان المال عينا لا ديناً . فهل اذا اقتترنا معا يختلف الحكم ، فتصح المضاربة عليهما أو بهما ؟ وما رأى الكاساني في ذلك ؟

الفقه أن اقتترانهما معا لا يغير الحكم ، لكنه يضيف الى مال المضاربة ( في حال الوديعة المقترنة بالقرض ) شيوعا . فمثلا اذا كان الشخص له ألف جنيه ( ١٠٠٠ جنيه ) عند شخص آخر . فقال الأول للثاني :

اجعل نصفها قرضا ونصفها مضاربة ، فان المضاربة تجوز في النصف الذي هو وديعة فقط عند من يجيزون المضاربة على مال الوديعة ، ومنهم الأحناف . فإذا افترضنا أن العامل تاجر في مبلغ الألف جنيهه كله ، فكيف يحاسب صاحب المال عند الربح ؟ ان له ربح النصف الذي هو قرض لا يعطى صاحب المال من ربحه شيئا لأنه صار بالقرض ملكا له . أما النصف الثاني الذي هو وديعة فانه باذن صاحب المال جازت فيه المضاربة والربح على ما اشترطا ، فإذا اشترطاه مناصفة ، فان الربح يقسم بينهما . فيكون العامل قد أخذ ربح النصف الأول خالصا له . لأنه هو المالك والعامل ، وأما الثاني فهو مشترك لأنه مضاربة صحيحة عند الأحناف ومن أجازوا المضاربة بالوديعة .

وهذا يتفق مع ما قررناه سابقا ، وهو الذي يتمشى مع آراء الفقهاء .  
فهل للكاساني الفقيه الحنفى العظيم رأى آخر خلاف هذا ؟

لقد ذكر الكاساني أثناء حديثه عن جواز كون مال المضاربة مشاعا ، وجواز كون القرض مشاعا ، لأن الشيوخ أو الشركة لا تمنع العامل من التصرف في المال ، ولأن القرض يقابله العوض برد ماله أو قيمته ، بخلاف التبرعات المحضة التي لا يجوز فيها الشيوخ .

ثم قال : « وعلى هذا يخرج ما اذا دفع الى رجل ألف درهم فقال : ونصفها عليك قرض — ونصفها مضاربة . أن ذلك جائز » .

أما جواز المضاربة فلما قلنا — يقصد ما ذكره من أن الشيوخ لا يمنع التصرف — وأما جواز القرض في المشاع — وان كان القرض تبرعا والشياح يمنع صحة التبرع كالهبة فلأن القرض ليس بتبرع مطلق ، لأنه وان كان في الحال تبرعا لأنه لا يقابله عوض في الحال فهو تمليك المال بعوض . ألا ترى أن الواجب فيه رد المثل لا رد العين فلم يكن تبرعا من كل وجه ، فلا يعمل فيه الشيوخ بخلاف الهبة — وإذا جاز القرض

والمضاربة كان نصف الربح للمضارب ، لأنه ربح ملكه وهو القرض ووضيعة عليه والنصف الآخر بينه وبين رب المال على ما اشترطا ، لأنه ربح مستفاد بمال المضاربة <sup>(١)</sup> معنى هذا أن كلام الكاساني في هذا الموضوع لا يخرج عن آراء الفقهاء ، وليس فيه شيء جديد على ما اتفقوا عليه .

وكذلك كلام الكاساني عند الوديعة والمضاربة ، فإذا دفع إلى شخص ألفا ، وقال له : أن نصفها وديعة ونصفها مضاربة ، فانهما يشتركان في ربح النصف الذي هو مضاربة ، أما النصف الآخر الذي هو وديعة فلا يجوز التصرف فيه ، بل أن النصف الآخر نفسه ( أى النصف الذى هو مضاربة ) لا يجوز التصرف فيه الا بعد فصله عن القسم الأول . يقول الكاساني : ولو دفع اليه ( ألفا ) على أن نصفها وديعة في يد المضارب ، ونصفها مضاربة بالنصف ، فذلك جائز ، والمال في يد المضارب على ما سميا ، لأن كل واحد منهما — أعنى مال الوديعة ومال المضاربة أمانة فلا يتنافيان ، فكأن نصف المال في يد المضارب وديعة ، ونصفه مضاربة الا أن التصرف لا يجوز الا بعد القسمة ، لأن كل جزء من المال بعضه مضاربة وبعضه وديعة ، والتصرف في الوديعة لا يجوز » <sup>(٢)</sup> يقصد أنه لا يجوز لمعامل التصرف فيها الا بعد إذن رب المال — عند من أجازوا المضاربة بمال الوديعة ومنهم الكاساني الحنفى — فإذا شاء صاحب المال مضارب بهذا النصف الآخر . أما إذا لم يأذن ومضارب به العامل من تلقاء نفسه ، فانه يعتبر غاصبا ، له ربح المال أن ربح وعليه وضيعة ان خسر ، وعليه الضمان ان تلف .

ونحن — في النهاية — نميل الى القول بتجنب المضاربة بمال الوديعة الا اذا ثبت عدم تصرف المودع لديه فيها ، ولم يكن بين المودع والمودع

(١) الكاساني في بدائع الصنائع ج ٨ ص : ٩١ . ط ٣ . القاهرة .

لديه تواطؤ مسبق على المضاربة بها في حالة التصرف فيها — كما هو رأي المالكية — كما نميل الى القول بأن انضمام القرض الى الوديعة لا يغير من حكم المضاربة بأي منهما بل يزيد الأمر تعقيدا ، لأننا رجحنا عدم جواز المضاربة بالوديعة الا اذا توفر ما اشترطناه ، ولأن القرض لا تجوز المضاربة به بالاتفاق .

مفهوم السلفية  
د. مصطفى سامي

سنعالج في هذا المقال أسباب العدوى المنتقلة إلينا من الغرب في تقسيمه للتاريخ إلى قديم وأوسط وحديث (١) لتبين الاختلاف الجذري لمفهوم (السلفية) بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية .

إن المصطلح من وجهة نظر المؤرخين الغربيين — وعلى رأسهم أرنولد توينبي — له مدلوله الخاص ، كما سنوضح بعد قليل ، ولا صلة له بمثيله في دائرة الفكر الإسلامي ، لا من حيث المصطلح أو المضمون .

فمن حيث المصطلح ، أصبحت «السلفية» علما على أصحاب منهج الاقتداء بالسلف من الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى ، وكل من تبعهم من الأئمة ، كالأئمة الأربعة وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد وعبد الله بن المبارك ، والبخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن ، وشيخ الإسلام المحافظين على طريقة الأوائل ، مع تباين

✽ انظر كتابنا (قواعد المنهج السلفي) حيث اجتهدنا في استقراء هذه القواعد وحددناها بما يلي :

- ( أ ) اتباع السلف الصالح في تفسير النصوص وغيرها .
- ( ب ) رفض تأويلات المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة .
- ( ج ) الاستدلال بالاساليب والبراهين المستخرجة من الآيات القرآنية بدلا من استحداث الطرق المبتدعة بواسطة علماء الكلام والفلاسفة وغيرهم .

— من ص ٣٥ إلى ص ٤٦ — بالكتاب الانف الذكر ، ط دار الانتصار بالقاهرة ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م .

(١) تقسيم التاريخ إلى قديم ومتوسط وحديث تم بواسطة استنادة جامعة كامبردج .

(كولون ولسون ، سقوط الحضارة ص ١٣٤) .



العصور وتفجر مشكلات وتحديات جديدة أمثال ابن تيمية وابن القيم ومحمد ابن عبد الوهاب وكذلك أصحاب أغلب الاتجاهات السلفية المعاصرة بالجزيرة العربية والقارة الهندية ومصر وشمال أفريقيا وسوريا ( وكانت ذات أثر واضح في تنقية مفاهيم الاسلام ودفعه الى الامام لمواجهة الحضارة والتطور ، والكشف عن جوهر الثقافة العربية الاسلامية الأصيلة القادرة على الحياة في كل جيل وكل بيئة ) (١) .

ومن حيث المضمون ، تعنى السلفية في الاسلام التعبير عن منهج المحافظين على مضمونه في ذروته الشامخة وقمته الحضارية ، كما توجهنا الى النموذج المتحقق في القرون الأولى المفضلة ، وفيها تحقق الشكل العلمي والتنفيذ الفعلي ، ومنه استمدت حضارة المسلمين أصولها ومقوماتها ممثلة في العقيدة خضوعا للتوحيد ، وبيانا لدور الانسان في هذه الحياة ، وتنفيذا لقواعد الشريعة الالهية بجوانبها المتعددة ، في الاجتماع والاقتصاد والسياسة وروابط الأسرة وفضائل الأخلاق .

والسلفية كمصطلح تعنى أيضا في مدلولها الخاص — الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم ، فان أمتنا تنفرد بمزية لا تشاركها فيها أمة أخرى في الماضي أو الحاضر أو المستقبل — تلك هي تحقق القدرة في شخصه — صلوات الله عليه — اذ حفظت سيرته كاملة محققة بكافة تفاصيلها فنحن نعلم عنه كل شيء وفقا لما نقل الينا في كتب وعلوم مصطلح الحديث بأدق منهج تاريخي علمي عرفه المؤرخون .

وهكذا فان السيرة النبوية حية في كياننا ، ونحن نعيشها كل يوم (٢) وهي تمثل القمة للسلفيين . وتطبيق الشريعة الاسلامية ممتد على طووك الزمن لا يتعلق بمصر دون آخر — بل أن كل جيل من المسلمين مطالب بتنفيذ

---

(١) انور الجندى — الاسلام والثقافة العربية في مواجهة تحديات الاستعمار وشبهات أن تقرير ص ٤٩ مطبعة الرسالة بدون تاريخ  
(٢) حسين مؤنس / الحضارة ص ١٢٥ .

أصولها النصية مع الاجتهاد فيها لم يرد فيه نص عند مواجهة أحوال الحياة المتغيرة كما هو معروف في أصول الفقه .

وقد ظهر المصطلح في مقابل انحرافات كانت تأخذ مجراها في تاريخنا العقدي والثقافي ، فبدأ التمييز بين المبتين للصفات الالهية وبين النافعين لها . كما ذكر مؤرخ الملل والنحل — الشهرستاني — وظهر أيضا للتعبير عن أهل الفقه والحديث للمفارقة الواضحة بينهم وبين المتكلمين أو الصوفية أو الفلاسفة . كما أصبح علما في العصر الحديث على أهل التوحيد منذ حركة محمد بن عبد الوهاب . وعندما اشتدت المقاومة ضد الاستعمار الغربي ، فإن مما يلفت النظر أن ماسينيون — المستشرق الفرنسي الشهير — وكان تابعا لوزارة الخارجية الفرنسية — أخذ يرقب الحركة السلفية بواسطة الامام عبد الحميد بن باديس ، ثم حذر قومه في فرنسا مما سماه بحركة ( السلفيين المتشددين ) وما هي في حقيقتها الا انتفاضة اسلامية تبني التخلص من نير الاستعمار الغربي ، وقد أعطت هذه الحركة لمفهوم السلفية بعدا جديدا في عصرنا الحاضر ، اذ أخذت على عاتقها كما فعلت الأجيال السابقة من أصحاب نفس المنهج — المحافظة على أصالة الأمة الاسلامية في عقيدتها وشريعتها وأخلاقها حتى لا تتميع أو تهتر تحت ضربات الغزو الأجنبي .

ولم تكن هذه المرة الأولى لظهور السلفيين بهذا المظهر ، اذ حدث أيام الاستيلاك العقلي مع خصوم الاسلام ، وكان الاسلام حينذاك في الموضع المهاجم المكتسح بفضل استمساك أتباعه به ، ويملكون العناصر الحضارية الاسمي ، اذ عندما نقل الفكر الغربي اليوناني واللاتيني ، أخذوا في دراسته وتحليله ومناقشته ورد أباطيله ثم قيس ذلك كله بمقياس العلم الاسلامي ومحك النقد الديني ، فما وافقه قبله البعض وما خالفه رفض<sup>(١)</sup> وكان الرفض ظاهرا أكثر من غيره في دوائر علماء السلف ، محافظة على شخصية الأمة وأصالتها .

(١) علان الفارسي / دفاع عن الشريعة ص ٨٧ منشورات العصر الحديث — بيروت ١٩٧٢ م .

أما هذه المرة — أى فى العصر الحديث — فقد جاءنا الغرب فاتحا مستعمرا وحاكما مستعبدا ، يفرض علينا لغته وفلسفته وتشريعاته ونظمه فى الاجتماع والسياسة والاقتصاد .

وكان من أبعد الخطوات أثرا فى حربه ضدنا أن أخذ علماءه فى تقليب صفحات تاريخنا لاستخراج كل ما ييسىء الى الاسلام كما عرفه سلفنا الصالح وطبقوه ونفذوه ، فأعلوا شأن الفرق المنشقة كالخوارج والشيعية والمعتزلة والصوفية المنحرفين والفلاسفة وغيرهم ، الى احياء أو تحبيذ ومدح نحل ومذاهب مختلفة ، إما بأسمائها المعروفة بها كالإسماعيلية أو الباطنية أو تحت أسماء جديدة كالبهائية أو القاديانية والعلوية ، وبعث الاتحاد من جديد وراء ستار العلمانية والماركسية والداروينية ، مع نشر فكرة وحدة الأديان أو التقريب بينها وإزالة الحواجز بين الحق بصورته الوحيدة ، والباطل بصورته المتعددة المتضاربة .

وأزاء كل هذه المخططات والمحاولات ، فلن يظهر زيف هذه العقائد والنحل الا بطريقة السلف أنفسهم ، مهما تغيرت الأزمنة والأعصار ، لأنها طريقة موضوعية ذات أسس علمية منهجية ، تعتمد على النصوص الشرعية الموثقة ، فهناك مسائل ثابتة لا تتغير ، كقطرة التوحيد ومخاطبة العقول البشرية للبرهنة على النبوات بعامة ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم بخاصة ، والرد على أهل الكتاب من اليهود والنصارى فى كل ما انصرفوا به عن الشرع المنزل ، مع دحض شبهات الملحدين والمشركين .

هكذا غضلا عن ثبات الفضائل الأخلاقية ، وقواعد التحليل والتحريم فى المأكل والمشرب والملبس ، وتنظيم العلاقات الاجتماعية فى الأسرة والمجتمع ، وأقامة العلاقات الدولية مع سائر الأمم وفقا لأصول الشرع ، ولقد أصبحت الحركة السلفية ، هى الحركة الكبرى التى جددت الدعوة الاسلامية ، ولولاها لكان على الغرب أن يستبعد الشرق روحيا وفكريا الى

أمد بعيد<sup>(١)</sup> والآن ، سنوجز شرح مدلول السلفية من وجهة النظر الغربية :

#### السلفية وفق التصور الغربى :

ان أردنا الوقوف على مدلول ( مصطلح السلفية ) الشائع في مغزاه التاريخي والحضارى ، فان أمامنا التعريف الذى ارتضاه المؤرخ الانجليزى الشهير « آرنولد توينبى » وسندرك بعدها الى أى حد امتد مفهوم السلفية الينا فأصبح البعض منا يردده بنفس التعريف والتصور . وسنناقش رأيه لنصل الى مفهوم السلفية في تاريخنا الاسلامى .

يرى المؤرخ البريطانى أن السلفية تعنى :

**أولا :** ارتدادا من محاكاة الشخصيات المبدعة المعاصرة الى محاكاة أسلاف القبيلة . وبعبارة أخرى تعد السلفية سقوطا من الحركة الديناميكية للحضارة الى الحالة الاستاتية التى يشاهد عليها الانسان البدائى في الوقت الحاضر .

**ثانيا :** محاولة من المحاولات تبذل عند حدوث توقف اضطرارى لحركة التغيير ، وينتج عن المحاولة ردائل اجتماعية تتوقف خطورتها على مدى نجاحها .

**ثالثا :** أنموذج لتلك المحاولة بـ ( تثبيت ) مجتمع منهيار متحلل . وهذا التثبيت هو الغاية المألوفة لواضعى ( نظم المدينة الفاضلة ) .

ويستطرد ليشرح المجالات التى تعبر فيها السلفية عن نفسها ، فهمى في مجال السلوك تظهر في :

(١) أنور الجندى — الفكر والثقافة المعاصرة في شمال افريقيا ص ٣١  
الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة ١٣٨٥ — ١٩٦٥ م .

**أولاً :** في شكل نظم متكلفة وآراء تتشبه بالمصطلحات الفارغة أعظم من تعبيرها عن نفسها في شكل أساليب لا تتصل بالوجدان بسبب ...

**ثانياً :** تعبر عن نفسها في المجال اللغوي في معان تتصل بمنهاج ونمط يتسمان بالسفسطة .

**ثالثاً :** وفي ميدان الدين ، يسهل على المراقب الغربي الحديث ملاحظة نزعة السلفية في نطاق حدود بيئته الاجتماعية الذاتية .

فإن الحركة الانجليزية الكاثوليكية تقوم مثلاً على الاعتقاد بأن الإصلاح الديني الذي تم خلال القرن السادس عشر ، وحتى في صورته الانجليزية المعتدلة ، قد ذهب في تطرفه مدى بعيداً ، ومن ثم تهدف الحركة إلى استعادة استخدام آراء وطقوس كانت شائعة خلال القرون الوسطى ثم هجرت وألغيت أربعمئة سنة الغاء نعزوه إلى عدم التبحر<sup>(١)</sup> .

وخضوعاً للمفاهيم الغربية الشائعة انساق البعض وراءها ظناً أنها مطابقة للتصورات الماثلة في المجتمعات الإسلامية ، فمالوا إلى الغض من أصحاب الاتجاه السلفي في الإسلام ، ونفروا الناس منه وقاموا بحملة تشهير ظالمة ضده .

وقامت معركة حقيقية ( بين الذين يحافظون على دينهم ولغتهم وتقاليدهم ، وبين الذين عادوا من أوروبا وقد فتنهم بريقها ، فاستخفوا بكل تراثهم وراحوا ينفرون الناس منه )<sup>(٢)</sup> .

ثم فشت العصبية لما هو وارد من هذه البلاد تحت دعوة التجديد ،

---

(١) توينبي = مختصر دراسة التاريخ ج ٣ ص ٢٦٠ و ص ٢٨٥ و ص ٣٩٨ .

(٢) د . محمد حسين .. الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ج ٢ ص ٢٣٢ مكتبة الآداب بالجاميز - القاهرة ط ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

وأراد أصحابها تغيير كل شيء في الدين واللغة والأدب ونظم الاجتماع والسياسة والاقتصاد ، بدعوى نبذ القديم والبالي والأخذ بالجديد والحالي .

وفيما يتصل بالعقيدة والدين ، فقد ذهب أحد أصحاب فكرة التجديد الى وصف الدين الحي الحق بأنه ذلك المحقق في الشعور ، المتجدد المتطور يتحدد وفقاً للأزمان ، وتبعاً للطابع العنصري المركب في هذه الأمور ، ولهذا فكل دين في أصله رمز ، قابل لما لا نهاية له من أنواع التفسير التي يبلغ الفارق بين بعضها حد التناقض . وكلما تعددت التفسيرات لهذا الرمز ، وبلغ التعدد مرتبة عالية من الافتراق الرفيع ، كان هذا من أوضح الشواهد على أن هذا الدين حي وخلقى بالبقاء .

وبناء على هذه النظرة للدين في صورته المتطورة المتجددة ، وتفسيراته الرمزية المتناقضة ، تصبح النزعات السنية أو السلفية وما إليها من حركات تحاول أن تأسر نفسها في ريقه الرمز بمعناه الظاهر الأولى ، تصبح عند صاحب هذا الرأي ، عللاً وأزمات نفسية في تاريخ الحياة الروحية لدين ما ، وعليه أن يبرأ منها قدر المستطاع حتى يستأنف تطوره الثرى في مجال الروحية العليا . (١) .

وقد كان الاسلام هدفاً — وما زال — لحملات شديدة تخفى وراء هذه المصطلحات وأمثالها للنيل من مقوماته الراسخة المصددة للحلال والحرام والخير والشر والفضائل والردائل ، فاخترعت بدلها ألفاظاً تنقصها المدلولات والضوابط ، كالقديم والجديد والرجعية والثورية ، واليمين واليسار ، والثبات والتطور ، والظاهر والباطن ، والحقيقة والرمز أو التأويل وكلها تتأرجح متذبذبة ذات اليمين وذات الشمال كبندول الساعة لا تستقر على حال .

وتجددت المعارك ولبست أثوابها المتعددة منذ حملات الغزو الاستعماري

---

(١) دكتور عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الاسلام — المقدمة صفحة (٥) .

في مطلع القرن الحالي ، مما دفع بأصحاب الاتجاه السلفي لمواجهة  
وابطال مفعولها • ومن هؤلاء الأمير شكيب أرسلان الذي علق على محاولات  
المتغربين بقوله :

قلما رأيت من هذه الفرقة الا الادعاء الفارغ والنزوع الى الثورة  
على ما يسمونه بالقديم ، وهم ينسون أن هناك مبادئ ثابتة وبديها  
ليس فيها قديم وجديد ، وأن الاثنين والاثنين أربعة من مائة ألف سنة  
فلا نقدر أن نعمل على ذلك ثورة ، وأن المقولات العشر مما لا تتناول  
هذه الثورة ، وأن الثورة انما هي واجبة على الجهل والوهم لا على الحق  
والعلم (٢) .

وعلى ذلك فان وحدة الدين كما عرفه سلفنا وكما ترشد اليه أصوله  
تابع من وحدة عقيدية واتفاق الغالبية عليها • وعلى العكس ، فان الصور  
المتعددة لم تظهر الا عندما انقسمت الجماعة الاسلامية الاولى الى فرق  
وأحزاب ، كل حزب بما لديهم فرحون ، غفقت كيان الأمة وكسرت شوكتها •  
ومنذ انشق الصف الاسلامي في عصوره الاولى ، ظهرت الخوارج  
والشيعة والقدرية والمذاهب الكلامية والفرق الصوفية والمدارس الفلسفية  
وكلها ذات تفسيرات تتفاوت في انشاقها عن عقيدة الاسلام ذات اليمين  
وذات الشمال •

ولم يبق العقيدة الاسلامية على أصالتها ونقاوتها ولمعناها الا الطائفة  
الفاخرة على الحق ، التي ظلت تعض بالنواجذ على الكتاب والسنة بالطريقة  
التي كان عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه • ويوضح لنا  
ابن تيمية مكانة الصحابة وسلامة منهجهم وتكامله بقوله :

( فهم صفوة الأمة وخيارها المتبعون للرسول صلى الله عليه وسلم

(١) من كتاب مصطفى صادق الرافعي .. تحت راية القرآن ص ٣٩  
المكتبة التجارية ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٦ م .

علما وعملا ، يدعون الى النظر والاستدلال والاعتبار بالآيات والأدلة والبراهين التي بعث الله بها رسوله ، وتدبر القرآن وما فيه من البيان ، ويدعون الى المحبة والارادة الشرعية ، وهي محبة الله وحده وارادة عبادته وحده لا شريك له بما أمر به على لسان رسوله ( ١ ) .

ولقد تتابع السلف جيلا بعد جيل آخذين بطريقتهم ، ووقف علماءهم بصلاية ازاء كل محاولات التجزئة والبتز والتأويلات الكلامية والتفريجات الفلسفية والتفسيرات الرمزية الباطنية ، فلم يهنوا ولم تفتر لهم همة .

وما على القارئ لكي يعرف هذه الحقيقة ، الا قراءة بعض صفحات التاريخ اذ يعثر على خيط طويل يمتد غريبط في سلسلة متماسكة منذ الأوائل حتى عصرنا الحاضر ، وقف علماء السنة بالمرصاد ، مبيين الانحرافات عن الأصول الاسلامية ، وربما لا تسمح لنا هذه الدراسة بالتوسع في بيان ذلك الا بالقدر الذي يحقق توضيح الفكرة التي نحن بصددنا ، وهي أن الاسلام ظل محفوظا في الأصلين العظيمين : الكتاب والسنة ، وأن تلقيه وتطبيقه بمنهج السلف هو الذي حفظه حتى الآن ، ومن هنا عارضوا نفاة القدر بسبب انكارهم لأصل من أصول الايمان المثبتة للعلم الالهي الأزلي المطلق ، وأيضا حاربوا نزعة الجبرية التي ساهمت في ركود الهمم واضعاف الارادة الانسانية وتغليب سلبيتها على جانبها الايجابي النشط .

ووقف السلفيون ازاء تجزئة عقيدة الاسلام الى دوائر عقلية — لدى المتكلمين والفلاسفة — أو عاطفة وتفسيرات وجدانية ذوقية لدى الصوفية . وما جهود العلماء الكبار منذ عصر الصحابة والتابعين أمثال : الحسن البصري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير . الى أمثال ابن حنبل وابن تيمية والدارمي والشافعي ومالك وابن خزيمة والشاطبي وابن قتيبة

(١) ابن تيمية = النبوات ص ١٥ . نشر المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة ١٣٨٦ هـ .



وابن القيم والشوكاني وابن الوزير اليماني وغيرهم ... ما جهود هؤلاء العلماء الأعمى من أعمال المحافظة على الإسلام في مصادره وعقيدته وعباداته ومعاملاته وأنظمتها وفقاً لطريقة السلف ، فحال ذلك دون ادخال أية تحريفات كما حدث في اليهودية والنصرانية ، بل استطاعوا فضح كل المحاولات التي بذلت من هذا القبيل ، وأصبحت مؤلفاتهم معبرة عن الأصالة لظهور المخالفين المبتدعين وتوعية المسلمين من جراء خروجهم عن المنهج الإسلامي الصحيح .

فقد وقف الفقهاء والمحدثون في وجه الدولة العباسية في عنفوان قوتها عندما رأوا ما يؤخذ على بعض خلفائها وولاتها ، فقد ضرب أبو حنيفة على القضاء ، وأوذى الإمام مالك لنشره الحديث ( ليس على مستكره طلاق ) عندما أرغم المسلمون على حلف يمين الطلاق بمناسبة البيعة للمنصور . وصعد الإمام أحمد صموداً جباراً إزاء محاولات تفسير الإسلام تفسيراً كلامياً مخالفاً لنصوصه إبان محنة خلق القرآن .

وجاء ابن تيمية ليجدد فهم الإسلام على طريقة السلف في وقت يظن المتصفح لتاريخ عصره أن عقول المسلمين قد توقفت وجمدت على آراء علماء الكلام والفلاسفة وشطحت مع فرق الصوفية ، وكان الجميع قد نسوا أن القرآن الكريم مازال غصاً طرياً بين أيديهم ، وأن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم على الدروب التي سلكوها .

ثم رأينا في العصر الحديث كيف قام الإمام محمد بن عبد الوهاب للإطاحة بمظاهر الشرك والوثنية لتخليص عقيدة التوحيد من جديد بعد أن ران عليها دنس الجاهلية مرة أخرى ، وتابعت معظم الحركات المعاصرة في العقيدة ومسالك الجهاد حتى يمكن القول أن دعوة الإمام تشكل الأثر الحاسم فيها جميعاً ، لأنها بدأت بالقاعدة التي انطلق منها ، أي عقيدة التوحيد .

### السلفية والحضارة الاسلامية :

إذا كانت الحضارة الاسلامية ما زالت قائمة كمجتمعات حية في رأى توينبى ، فما الذى يمنع تحركها لقيادة العالم من جديد ؟

انه وفقاً لنظريته عن عدم موت الحضارة بالمعنى العضوى ، وانما تختفى وقد يكون هذا الاختفاء لمدة قرون ثم تعود للظهور ، كما يؤمن كبير مؤرخى العصر فى أعماقه بأن الحضارة الاغريقية هى السلف الحقيقى للحضارة الأوروبية الحديثة ، وهو يرى أن الحضارة الاغريقية قد اختفت ثم عادت ملامحها للظهور فى الحضارة الأوروبية الحديثة (١) .

ولكن الحضارة الاسلامية — باعتراؤه — لم تمت عضوياً ، بعكس الاغريقية ، ويرجع الفضل فى بقائها الى بقاء العقيدة . وظل دور السلفيين باقياً فى احياء عقيدة التوحيد وفهم الأوائل للاسلام ، لأن الاسلام — كما يذكر توينبى — قد أعاد تأكيد وحدانية الله فى مقابل الضعف البادى فى تمسك المسيحية بهذه الحقيقة الجوهرية (٢) .

واستمرت السلفية فى المحافظة على التوحيد فى جوهره النقى ، فممنعت تردى العقيدة الدينية الى صورة من صور الوثنية ، لأن أية عقيدة دينية فى رأيه — تواجه خطر التردى فى عبادة الأوثان ، وان العقيدة الدينية لتتعرض خاصة الى الانزلاق فى هذا المنحدر المؤدى الى جهنم ، بعدما تكابد الوثنا من الضربات القاصمة ، وخاصة اذا جاءتها من اناس ينتمون اليها (٣) .

(١) لمى المطيعى . . أرنولد توينبى من ٢٩ دار الكتب العربى للطباعة والنشر القاهرة العدد - ١٤ - ١٩٦٧/٢/٢٢ م .

(٢) مختصر دراسة التاريخ ج ٣ ص ١٦٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٢١١/٢١٠ ترجمة فؤاد محمد شبل — جامعة الدول العربية ص ط ١٩٦٤ م .

أما الضربات القاصمة في تاريخنا ، فقد كان مصدرها أناس يدعون أنهم ينتمون الى الاسلام عامة أو التشيع خاصة ، بينما حملوا معاول الهدم ليغيروا معالمة من جذوره ، ولا يستطيع المسلم معرفة خدعهم وحيلهم الا بوقوفه على الطريقة السلفية في فهم الاسلام والعمل به .

ولهذا فقد هتك علماء السلف أستارهم مع تعدد أجناسهم وكثرة فرقهم اذ تشمل ( طائفة من المتفلسفة والقراطة الباطنية والاسماعيلية ونحوهم ، كابن سينا وأمثاله وأصحاب رسائل اخوان الصفا ، والعبديين الذين كانوا بمصر من الحاكمة وأشباههم . وهؤلاء كانوا يتقلسهرون بالتشيع وهم في الباطن ملاحدة ) (١) .

وقد سبق أن قلنا ان مفهوم السلفية كمذهب في الاسلام ، لا يعنى جيلا أو أجيالا مضت ، ولكن تتسع دائرته فتشمل الحاضر والمستقبل أيضا لأنه لا يتعلق بالزمن والعصور لكن باتباع الطريقة الواحدة الثابتة حتى لو كان أصحابها أفرادا قلائل ، فمن دواعي بقاء الحضارة الناجحة ، استطاعة القلة من الطلائع مجابهة التحديات (٢) .

#### هدف السلفية وضوابطها :

ان الضوابط والمقاييس الثابتة التي تحددها السلفية كفيلة بتخريج طلائع أفذاذ لقيادة الحضارة الاسلامية من جديد كلما خفت ضوؤها ، وهم يشكلون باجتهاداتهم سلسلة متصلة من الجهود المبذولة والمحافظة على طريقة الاتباع — لا التقليد — ومقوماتها الراسخة الجامعة بين اخلاص التوحيد لله تعالى وحده ، والايمان بالوحي طريقا لمعرفة عالم الغيب ، مع استسلام الانسان في شؤون حياته لما أمر به الله في شؤون حياته

(١) ابن تيمية : كتاب الصغدية ج ١ ص ٢/١ تحقيق د . محمد رشاد سلام ط شركة مطابع حنيفة بالرياض ١٣٩٦ هـ — ١٩٧٦ م .  
(٢) كولن ولسون . . سقوط الحضارة ص ١٥٠ ترجمة أنيس زكي حسن ط دار العلم للملايين — بيروت ، نوفمبر سنة ١٩٥٩ م .

بواسطة خاتم الرسل والأنبياء وتحريير العقول من الوثنيات وأمر الشرك لتتفرغ فيما يعود على الإنسان بالنفع في ميادين المعارف والعلوم ووسيلتها النظر والتجربة مع ثبات الفضائل الأخلاقية والآداب الانسانية .

وهنا تظهر لنا ضوابط السلفية في نصوص كثيرة سنختار منها ما يشرح معنى الصراط المستقيم ، لأننا نلاحظ في التصور الاسلامي وجود اصول وقواعد محددة وفق هذا الصراط المستقيم ، وهو المانع من التذبذب أو الارتداد أو الدوران في حلقات مفرغة قد توحى بها أشكال أخرى غير الخط المستقيم ، كالخطوط المتعرجة أو أشكال الدوائر والمنحنيات مثلا اذا جاز لنا التشبيه بالأشكال الهندسية للتوضيح والبيان .

قال تعالى « وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » سورة الأنعام آية ١٥٠ .

وفي شرح هذه الآية ، نستدل بالحديث : عن جابر قال : كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم فخط خطا هكذا أمامه ، فقال ( هذا سبيل الله ) ، وخطين عن يمينه وخطين عن شماله وقال ( هذه سبل الشيطان ) ثم وضع يده في الخط الأوسط ثم تلا هذه الآية (١) .

وفي حديث آخر ، سأل رجل ابن مسعود رضي الله عنه ، ما الصراط المستقيم ؟ قال : تركنا محمد صلى الله عليه وسلم في أدناه وطرغه في الجنة وعن يمينه جواد وعن يساره جواد ، ثم رجال يدعون من مر بهم ، فمن أخذ في تلك الجواد انتهت به إلى النار ومن أخذ على الصراط انتهى به إلى الجنة . ثم قرأ ابن مسعود ( وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ) (٢) .

وبعد أن عرفنا هذا الصراط ، فقد أصبح لزاما علينا أن نعرف

(١) ابن كثير — تفسير القرآن العظيم — ج ٢ ص ١٩٠ ط دار الفكر .

(٢) نفس المصدر ص ١٩١ .

السائرين على هداى وهذا ما أخبرنا به الرسول صلى الله عليه وسلم قال ( ما من نبي بعثه الله فى أمة قبلى ، الا كان من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره ، ثم انها تخلق من بعدهم خلوقا يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون فمن جاهدكم بیده فهو مؤمن ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن ، ليس وراء ذلك من الايمان حبة خردل ) رواه مسلم .

فاذا أضفنا اليه حديثا آخر أمر فيه الرسول صلى الله عليه وسلم باتباع سنته وسنة الخلفاء الراشدين ازداد الأمر وضوحا .

قال العرياض بن سارية : صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرقت منها العيون ووجلّت منها القلوب ، فقال قائل : يا رسول الله ، كأن هذه موعظة مودع ، فلماذا تعهد اليها ؟ فقال ( أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة ، وان عبدا حبشيا فانه من يعش منكم بعدى خسرى اختلافا كثيرا ، فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور ، فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة ) رواه أبو داود .

وابقاء على هذا العهد نستطيع أن نتحقق تاريخيا — وفى العصر الحاضر أيضا من الدور الذى أداه السلف ، فيتأكد لدينا موضوعية المنهج وتعلقه بمعايير وضوابط لا بعصور وأزمنة . فمن الثابت تاريخيا :

١ — وقوف السلف فى وجه الفرق المنشقة كالخوارج والشيعة والقدرية والجهمية وغيرها كما رأينا .

٢ — شجب الاتجاه العقلى المغالى كالمعتزلة والفلاسفة ، وحتى أصحاب المواقف الوسط كالإشاعرة ، وهذا ما تعبر عنه مواقف الفقهاء وعلماء الحديث أمثال ابن حنبل والدارمى والشافعى ومالك .

٣ — وظهر أيضا كأوضح ما يكون في مؤلفات ابن تيمية وابن القيم حيث أحاطا بعلوم وثقافة عصرهما — في القرنين السابع والثامن الهجري — ووقفوا بثبات ضد كل الاتجاهات التي استفحل خطرها في دوائر علم الكلام والفلسفة والتصوف والتشيع .

٤ — ظهرت ملامح متعددة للاتجاه السلفي في العصر الحديث وإن بدت في جهود متفرقة لعلماء في شتى العالم الاسلامي لا تجمعهم وحدة الأرض . والأمثلة على ذلك : اظهار التوحيد بواسطة الامام محمد بن عبد الوهاب وتبعه آخرون في الجزيرة العربية ومصر والشام والعراق والمغرب والقارة الهندية .

وكان دور السلفيين ظاهرا في هذا الدور للمحافظة على نقاء التوحيد الاسلامي في العقيدة والعبادة ، ثم الجهاد للتخلص من نير الاستعمار الغربي الصليبي .

وعندما ظهرت مشكلات جديدة بسبب ازدياد صلات الغزو الاستعماري وفتح منافذ جديدة للتسلل منها الى عقيدة الاسلام ، كانت السلفية بارزة المعالم في عدة مواقف نذكر منها :

١ — معارضة دعوى التجديد وتطوير المفاهيم الدينية خضوعا للنظريات العلمية المعاصرة .

٢ — نقد الفلسفة الحديثة الغربية والمعاصرة وشجبها بمنطق القرآن الكريم وعدم الخضوع لتصوراتها التي أخذت في الزحف على العالم الاسلامي وأحدثت ثغرات في الجبهة الاسلامية مستهدفة النيل من أصالة العقيدة الاسلامية ووجدتها وشمولها ، متبعة في ذلك شتى الأساليب كالفصل بين الدين والدولة أو العلمانية ، والنيل من السنة واحلال القوانين الوضعية بدل الشريعة الاسلامية . وكلها حيل جديدة منبثقة مما مر بحضارة العرب وتاريخه وفلسفته ، وما أصاب مجتمعاته من تغييرات اقتصادية وسياسية تخصه وحده .

وما دام الأمر كذلك ، فإن مما يستوقفنا ملاحظة طرق وأساليب أعداء الإسلام ، إذ تجتمع كلها — بالرغم من تعداد وسائلها — للنيل من الإسلام ، ومن الطريقة السلفية خاصة ، ثقافيا واجتماعيا وسياسيا . وفى المجال الثقافى والتعليمى ، كان من دأب المستشرقين وما زال تعظيم الفرق المنشقة من الجماعة أمثال الخوارج والشيعة ، ، وإثارة الأفكار المخالفة للسلفية كالمعتزلة والجبرية والقديرة ، وغيرها من المذاهب الكلامية والأفكار الفلسفية مع تمّطيم أصحابها وترويج أفكارهم ، والنيل من شيوخ السلف وعلمائهم . أضف الى ذلك فرض دراسة الفلسفات الغربية قديمها وحديثها بكافة مذاهبها وأفكارها .

**وفى المجال الاجتماعى** توسيع دائرة التصوف وتشجيع الفرق الصوفية وتحبيذ نشر البدع باسم الإسلام ، أو تكوين ما يسمى فرق الانتشاد الدينى بصورة مشابهة للنصرانية كالموالد وبناء مساجد جديدة على الأضرحة ، والهلب مشاعر الجماهير العاطفية عن طريق التفسير الصوفى للدين ، وإخفاء منهج السلف فى فهم الإسلام وتطبيقه .

وسياسيا ، دأب الاستعمار الغربى على تشجيع الفرق المنشقة عن أهل السنة والجماعة كما أسلفنا ، مع ابتداع أساليب جديدة كالبابية والبهائية والقاديانية ، ومدها بالعون المادى ، وتمكين أتباعها من الوصول الى مراكز التأثير ، الى جانب اذاعة آرائها والترويج لها تحت ستار الإسلام ، مع الاعتماد أيضا على الفرق التى ما زالت تتوارث عقائدها الباطلة المنحرفة عن الإسلام منذ ظهورها فى المجتمعات الإسلامية ، كالباطنية والاسماعيلية والنصرية والدروز .

**وإذا كانت خصوم السلفية يتفرون منها بدعوى منافاتها للتقدم ، فما هو التقدم ؟**

أصبح لفظ ( التقدم ) هو الشائع الآن وأخذت الغالبية تخضع

للتفسير الذي يميل الى وصف كل ما هو حديث ومعاصر بالتقدم ، وامتدت هذه النزعة الى الأعمال الأدبية والفنية وحتى الكتابات الصحفية اليومية ، وامتد نفوذ الفكرة ليشمل كل شيء ، فلم يميز بين التقدم في دوائر العلوم التجريبية وغيرها من ألوان الأنشطة الانسانية من حيث النشاط الاجتماعي والسلوك الأخلاقي ، وتعتمد على الفكرة الرائجة بالرغم من خطئها — كما سنثبت — اذ تصور المجتمعات البشرية وكأنها تتقدم تلقائيا كلما تقدم بها الزمن ، فقترب بمرور الأعوام والقرون من درجات الرقي والتقدم .

**ولبيان خطأ الفكرة بالرغم من ثبوتها وانتشارها ، فاننا سنناقشها وفقا للترتيب التالي :**

— ان الفكرة مرتبطة بالمراحل التاريخية التي مر بها الغرب ، اذ انتقل في تطوره المادى من العصور القديمة الى الوسطى فالحديثة والمعاصرة ، وفي ضوء هذا التقسيم ، واقتتران كل مرحلة بظروفها ، أصبح الغربى عندما ينظر الى تاريخه ، يفرضه المدلول السلفى لأن مضمونه التاريخى والحضارى يلقى في قلبه الرعب . فالسلفية في نظر الانسان هناك عموما تعوقه عن التقدم المادى في الصناعة والزراعة وحصول العلوم والمعارف المختلفة اذ تفجرت على أثر الثورة الصناعية واستخدام المنهج التجريبي في العلوم ، بدلا من المنهج الصورى اليونانى ، وهو من نتائج سلف الحضارة المعاصرة وكان منطقا عقيما لم يتقدم بالعلم خطوة واحدة . كما تحرمه السلفية هناك من العلمانية التي فصلت بين الدين والدولة سياسيا واجتماعيا طبقا للشعار ( دع ما لله لله ودع ما لقيصر لقيصر ) فتهلكت الشعوب بذلك من قيود رجال الكنيسة التي ضيقت الخناق على حركة التقدم السياسية والاجتماعية .

**وفي الميدان العلمى .** انطلق العلماء يبتدعون سعيا وراء الحقائق التي تقدمها التجارب والاكتشافات العلمية ، فبدأ العلم كل يوم بالجدد



المذهل ، بعد أن فك عن نفسه قيود تفسير رجال الكنيسة • ولأن السلفية عنده كانت مضادة للفكر الفلسفى الذى عارضه الدين المسيحى •

والسلفية بعد كل ذلك بالمضمون الغربى تعيد الى الأذهان الصور المظلمة المقتترنة بالظلم الاجتماعى والسيطرة السياسية فى عصور طغيان الملوك والأمراء ورجال الانقطاع فى القرون الوسطى •

ولكن نتوقف لنتساءل : ماذا نريد بقولنا : التقدم ؟ التقدم على ماذا ؟ أو على من ؟ أو بالنسبة لماذا ؟ أو لمن يكون التأخر أو التقدم (١) •

#### أولاً : ما التقدم ؟

ويجب على هذا السؤال أحد المؤرخين الذين فسروا الحضارة بالتغير وليس بالتقدم ، فإن المجتمعات تتغير والتغير قد يكون تخلفاً أو تقدماً من نموذج ومثل أعلى ذلك لأن فى كيان الانسان مقومات ثابتة كالروح والفرائز والميول وحاجته الى المسكن والطعام والشراب والنوم والتناسل • ولكن التغير يصيب وسائله للوصول الى اشباع حاجته • قد يتقدم فى استخدام وسائل أرقى ، ولكنه يستخدمها فى الحروب وميادين القتال والسطو والسرقة •

ولكن هل خفف الانسان من أنانيته واحقاده وظلمه وتعطشه لسفك الدماء وفرض سيطرته على الضعفاء ؟ أم مازالت الحروب المستهدفة لاذلال الشعوب واستغلالها ونهب ثرواتها مستمرة فى القرن العشرين الميلادى ؟ ألم تمجز الشعوب الصغيرة والضعيفة — التى كانت مستعمرة بالأمس — أن تجد لها مكاناً فى عالم الأقوياء من الدول الكبرى ؟ وفى ضوء ذلك كله هل التقدم حقيقى أم مجرد وهم وخيال ؟

(١) دكتور حسين مؤنس = الحضارة صفحة ١٤٩ من سلسلة يصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب بالكويت عدد يناير ١٩٧٨ م محرم / صفر ١٣٩٨ هـ •

يجيبنا على هذا التساؤل بارنز بقوله :

أما نظرية التقدم المرتبطة بدورة الزمن فقد تعرضت لامتحان شديد في العصر الحديث وبعد توالى ظواهر تنبئ عن الاثبات في العالم الغربي المتقدم مثل ( انتشار الرذيلة واتساع نطاق استعمال المخدرات وضلال الشبان في مناهات التمرد على المجتمع واتخاذ الغريب من الملابس والأزياء ، واتساع نطاق الجريمة المنظمة والارهاب ) .

•• وما هي اذن في الحقيقة الخطوات مسرعة للتقدم نحو البربرية<sup>(١)</sup> وبالعكس ، اننا نرى أن المجتمع البدوي أكثر تقدما اذا قيس بمقياس التقدم الأخلاقي المعنوي برغم تضحيته بالأفراد أحيانا للمحافظة على كيانه العام من أي تحلل • وقد يوقفه هذا المسلك في مكانه ثابتا ويمنعه من اجتياز خطوات نحو ما تسميه المجتمعات الغربية بالتقدم ، ولكنه يحتفظ بالصلابة في تكوينه وحيويته ، ولهذا فهو في العادة أطول عمرا وأقل مرضا وتعاसे من الجماعة المتقدمة ، وأفراده في العادة أوفر نصيبا من السعادة اذا كانت السعادة هي الاطمئنان على النفس والأهل والمال وراحة الضمير وخلق البال<sup>(٢)</sup> .

ان البدوي في حياته المستقرة الهادئة أسعد حالا من الغربي المتقدم لعمى الذي يجري وراء سراب لن يصل اليه ، ذلك لأن عالم الغربي هو عالم صيرورة أبدية أي حدوث فانقضاء أنه يفتقر الى الهدوء والاستقرار ( والزمن عدوه الذي يجب أن ينظر اليه دائما بمنافر الشك والريبة )<sup>(٣)</sup> .

واذا جازت المقارنة بين هذين النوعين من المجتمعات فلا يظن ظان أننا ندعو أو نحبز طريقة الحياة البدوية أو البدائية • فان سعادة البشر

(١) بارنز في كتابه المسمى « التنظيم والمؤسسات الاجتماعية »  
نقلا عن كتاب الحضارة للدكتور حسين مؤنس ص ٣٥٩/٣٦٠ .  
(٢) وظهر كتاب آخر مؤلفه ف . ميلي .

الحقة في رأينا تبلغ ذروتها في الحياة الدنيا اذا ضممنا الى وسائل التقدم العلمى تحقيق درجات الرقى الأخلاقى بمدلوله الاسلامى .

**ثانيا : لا يصلح الزمن مقياسا للتقدم :** يقول السير جيمس :

( ان قوانين الطبيعة الأساسية ، بقدر ما نعرفها في الوقت الحاضر ، لا تقول لنا لم يمر الزمن بلا انقطاع ؟ بل هى مستعدة لأن تجيز احتمال بقاءه ثابتا لا يتحرك بقدرما تجيز احتمال رجوعه القهقرى ، ذلك أن تقدم الزمن الى الامام بلا انقطاع ، وهو جوهر الصلة بين العلة والمعلول ، انما هو شئ أصفناه من تجاربنا الخاصة الى قوانين الطبيعة المحققة ، ولسنا ندري هل هو متأصل في طبيعة الزمن ، وان كانت نظرية النسبية تهتم أن تسم الرأى القائل بتقدم الزمن تقدما مستمرا ، وبوجود الصلة بين العلة والمعلول تهتم أن تسم هذا الرأى بميسم الوهم والخداع ) (١) .

وبعد هذا التعريف المستفيض للزمن ، أيقن للانسان أن يتخذه مقياسا للتقدم أو التأخر ؟ أننا نمضى معه رغما عنا ، فكيف نميز بين خطواتنا ونحن نلازمه ويلازمنا ؟ ثم أنه لا بد أن تدور عجلته ليتحول الحاضر أمس ، وقد قيل : كل غد صائر أمس .

اننا في عصر ثبت أن الزمن اضافى وأن فروق الحال والمستقبل في الأشياء لا تكون طبقا لحقيقة تلك الأشياء ، بل طبقا لمشاهداتنا المحدودة (٢) واذا اعتمدنا على القرآن الكريم لاستطلاع الآيات التى تتناول الزمن

(١) د. حسين مؤنس .. الحضارة ص ٣٥٨ — ٣٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٥٦ .

(٣) محمد أسد .. الطريق الى الاسلام ص ١٣٩ ، ترجمة عفيف البعلبكي ط دار العلم للملايين — بيروت مارس سنة ١٩٧٦ م .

تري وردت الآيات تارة للإشارة الى الحياة الدنيا مؤقتة وليست دائمة  
( ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين ) ٣٦ البقرة •

أو الزمن الكوني : ( الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما  
في ستة أيام ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولى ولا شفيع أفلا  
تتذكرون يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان  
مقداره ألف سنة مما تعدون ) (٥) سورة السجدة •

ويذكر بعض الآيات كعلامات للاعتداء : ( وجعلنا الليل والنهار  
آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم  
ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا ) ١٢ الاسراء •  
ولمعرفة مواعيت الصلاة والزكاة والصيام والحج •

وقد ورد في الحديث : ... وإنما الأعمال بخواتيمها ، والليل  
والنهار مملتان ، فاحسنوا السيرة الى الآخرة ) المنذرى • الترغيب  
والترهيب ص ٤ ص ٩٦ وقال رواء الاصبهاني من رواية ثابت بن مجاهد  
الكوفي العابد •

وما أدق التشبيه في الحديث لحث الانسان على أخذ نصيبه من  
العبادات والأعمال للترقى في الكمالات الانسانية وصولا الى جنة الخلد •

وفي حديث يوم النحر ، قال الرسول صلى الله عليه وسلم : ( ان  
الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض ، السنة  
أثنى عشر شهرا منها أربعة حرم ) • الحديث • وفي الحديث تحديد لشهور  
العام والتنصيب على أربعة حرم ( متفق عليه ) •

أما الزمن بمدلوله التاريخي فقد أقامه القرآن على أساس ثابت  
سماه ( سنة الله ) تحذيرا وانذارا لبني آدم ، فدمار الأمم له تبريره

الموضوعي ، والظلم مثلا سبب للانتقام الالهي • ( وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة ان أخذه أليم شديد ) هود ١٠٣ ( وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون ) هود ١١٧ •

وكذلك بالنسبة للأفراد ، فقارون وفرعون وهامان وغيرهم ( نماذج بشرية عرضها القرآن موضحا أفعالهم ومبينا نهاية ما حصدهم ، تنفيذا لنفس السنة أو القانون الالهي )<sup>(١)</sup> ومهما كانت الأزمنة أو الأعصار التي تظهر فيها الأمم أو الأفراد ، لأن سنة الله لا تبدل ولا تتحول •

#### ثالثا : التقدم في الاسلام :

إذا استبعدنا لفظ « التقدم » وما شابهه من ألفاظ كالتطوير والثورية والتجديد وما إليها ، بسبب ترزع مدلولاتها وذبذبة مفاهيمها ، جاز لنا استبدالها بما أقره الاسلام وحث عليه من اكتساب الفضائل ونبذ الرذائل لتمكين الانسان من تحقيق مقام الخلافة في الأرض • محددات الضوابط والمعايير التي لا تتغير أو تتبدل بتغيير الزمان والمكان •

وتضمنت الآيات القرآنية الأوامر والنواهي واحتوت على الوعد والوعيد متوجهة بالخطاب الى فطرة الانسان التي تحسن العدل والصدق والعلم والاحسان ، وتتبع اضدادها •

قال تعالى ( ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ) النساء ٥٨ وقال عز وجل ( ان الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكرون ) النحل ٩٠ •

(١) د • محمد كمال جعفر في الدين المغارن ص ١٤ ط دار الكتب العلمية سنة ١٩٧٠ م •

ويقتضى الوقوف على بعض معانى التقدم أن نستعرض آيات من الكتاب الكريم ونبذة من الأحاديث النبوية بادئين بالأول :

( أ ) **في الكتاب** : ها هو كتاب الله بين أيدينا — وكذلك السنة — كلاهما يوضحان مراتب أحسن النماذج الانسانية ، ويحثان على الارتقاء والسمو لاكتساب الفضائل التى بدونها لا يصبح الانسان انسانا : قال عز وجل ( وسارعوا الى مغفرة من ربكم ) وقال سبحانه وتعالى : ( فاستبقوا الخيرات ) ومدح قوما بقوله ( يسارعون فى الخيرات وهم لها سابقون ) .

والنظر فى القرآن الحكيم يدلنا — فيما يرى الراغب الاصفهاني — على درجات الارتقاء الأخلاقى ويحثنا على التسامى • **غنى طرق الارتقاء ودرجاته** يذكرها على الترتيب الآتى :

**فأولها** : أن يرتدع الانسان عن المآثم ويهجرها ويندم عليها ويعزم على ترك مقاومتها وذلك أول درجة التائبين المطيعين • **وثانيها** أن يقوم بالعبادات المفروضة عليه ، ويسارع فيها بقدر وسعه • وتلك درجة الصالحين • **وثالثها** أن يتحرى بعمله الحقيقى تعاطى الحسنات من غير تلفت منه الى المحظورات بمجاهدة هواه واماته شهواته المحرمة وتلك منزلة الشهداء • **ورابعها** أن يكون من هذه الأحوال المتقدمة برضى ، ظاهرا وباطنا بقضاء الله تعالى ، فلا يتزعزع تحت حكمة ولا يتسخط شيئا من أمره ، ويعلم أن الله تعالى أولى به من نفسه وتلك درجة الصديقين • وهذه المنازل الأربع المرادة بقوله تعالى : ( ومن يطع الله ورسوله فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا ) (١) •

(١) الراغب الاصفهاني : الذريعة الى مكارم الشريعة ص ٦٨ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ط مكتبة الكليات الأزهرية بمصر ١٣٩٣ هـ — ١٩٧٣ م •

أما عن مهاوى الانحدار ودركاته ، فقد وردت آيات كثيرة تحذر من انحدار الانسان وسقوطه الى مهاوى الرذائل : فمنها ( ولا ترتدوا على أديباركم فتقلبوا خاسرين ) •

ويوضح لنا الاصفهاني ترتيبا تنازليا لدركات الانحدار والارتداد :

**فأولها** الكسل عن تحرى الخيرات ، ويورثه ذلك الزيغ لقوله تعالى ( فلما زاغوا ازأغ الله قلوبهم ) وثانيها الغباوة وهي ترك النظر ونقص العمل فيورثه ذلك ريينا على قلبه لقوله ( كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ) وثالثها الوقاحة وهي أن يرتكب الباطل ويراء في صورة الحق ويذب عنه فيورثه ذلك قساوة القلب • ( ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة ) ورابعها الانهماك في الباطل ، وهو ان يستحسنه فيحببه فيورثه ذلك ختما على قلبه واقفا لا عليه ، كما قال تعالى : ( ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ) وكما قال ( أم على قلوب أقفالها ) •

فحق الانسان أن يراعى نفسه في الابتداء ولا يرخص في ارتكاب الصغائر فيؤديه ذلك الى ارتكاب الكبائر ( المصدر السابق من ٩٤ ) •

#### ( ب ) السنة :

لو أحصينا أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي يحث فيها على الارتقاء والتقدم لما كفتنا كتب ومجلدات ، ولكن يلاحظ المتتبع أياها ، أن الرسول يتجه في ترغييه وترهييه الى الانسان على الحقيقة — أى نفسه وروحه وقلبه — لأنها أساس غذاء القلب والروح وشحن الارادة وتهذيب الأخلاق ، وتجعلها في المرتبة الأولى قبل مظاهر الحضارة المادية من اقامة مصانع وإنشاء مدن وشق طرق وبناء مدارس وجامعات ومستشفيات •

وربما خيل للكثيرين — من المسلمين أنفسهم — أن السنة تعنى فقط بالجانب التشريعي من الاسلام من تحليل وتحريم وإباحة ، أو الارشاد

الى أنواع العبادات وكيفية اقامتها وأوقاتها وشروطها ومراتبها • ولكن الحقيقة أن هناك جانباً كبيراً في السنة القولية والعملية يتضمن إرشادات وتوجيهات في الحياة الإنسانية دقيقها وجليلها ، في صورتها الفردية والاجتماعية • فأرشدت بذلك الى منارات التقدم الحقيقي لكي يهتدى بها الإنسان •

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم — وسيظل — القدوة فيها كلها حتى أحبه أصحابه — رضوان الله عليهم — أكثر من حبهم لأنفسهم • وسيبقى كذلك للمسلمين ما دامت الحياة •

قال عروة بن مسعود يصف أحوال الصحابة بقومه : « أى قوم ، والله لقد وفدت على الملوك ، ووفدت على قيصر وكسرى والنجاشي ، والله ما رأيت ملكاً قط يعظمه أصحابه ما يعظم أصحاب محمد محمداً ، صلى الله عليه وسلم » (١) •

وما أحوج البشرية عامة والمسلمين خاصة الى الاسترشاد بسنته في دروب الحياة المتشعبة ، إذ لم يترك الدنيا الا بعد أن تحدث وأصبح كل شيء •

غفي حديث جامع :

عن معاذ قال : أخذ بيدي رسول الله صلى الله عليه وسلم نمشي قليلاً ثم قال : يا معاذ ، أوصيك بتقوى الله وصدق الحديث ، ووفاء العهد وأداء الأمانة ، وترك الخيانة ، ورحم اليتيم ، وحفظ الجوار ، وكظم الغيظ ، ولين الكلام ، وبذل السلام ، ولزوم الإمام ، والتفقه من القرآن ، وحب الآخرة والجزع من الحساب ، وقصر الأمل ، وحسن العمل ، وإنهاك أن تشتم مسلماً ، أو تصدق كاذباً ، أو تعمى اماماً عادلاً ، وأن تفسد في الأرض •

---

(١) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم من ٣٠٦ ط السلفية بمصر ١٣٩٧ هـ •



يا معاذ ، اذكر الله عند كل شجر وحجر ، وأحدث لكل ذنب توبة ،  
السر بالسر والعلانية بالعلانية <sup>(١)</sup> .

والأحاديث النبوية في الحث على مكارم الأخلاق ، والرقى الانساني  
وتقدمه ، لا حد لها ولا حصر ، ولكن حسبى أن سقت مثالا بما يناسب  
هذا المقال في غرضه وحجمه .

---

(١) المنذرى ج ٤ ص ١٠٧ ، ١٠٨ . الترغيب والترهيب . وقال : رواه  
البيهقي في كتاب الزهد . ضبط أحاديثه وعلق عليه مصنفى محمد عمارة  
ط الحلبى ١٣٨٩ هـ — ١٩٦٨ م .



## التجربة الأخلاقية

د. حامد طاهر

ابن حزم أحد أعلام الفكر الأندلسي (توفي سنة ٤٥٦ هـ) وهو شخصية متعددة المواهب، فهو فقيه، وأصولي، ومؤرخ، ومنطقي، ومحدث، ومصلح اجتماعي، ومحلل نفسي، وشاعر... وقد أثبت كفاءته في كل الميادين التي كتب فيها، وبرهن بالتالي على سمة التواصل بين فروع الثقافة الإسلامية.

ففي مجال الفقه تبني المذهب الظاهري، وأصبح علما عليه، بل كان أكبر المدافعين عنه في العالم الإسلامي كله. وله في هذا المجال كتاب «المحلى» (عشرة أجزاء) وفي أصول الفقه ترك لنا كتابه القيم «الأحكام في أصول الأحكام» (٤ أجزاء). وفي التاريخ العربي ألف كتابا موثقا عن أنساب العرب، أما في علم الحديث فقد جمع كل الأحاديث والروايات التي تقتضيه بحجة الوداع التي قام بها الرسول، صلى الله عليه وسلم، قبل وفاته. وفي مجال مقارنة الأديان كتب مؤلفا يعتبر من أهم المصادر في هذا المجال بعنوان «الفصل في الملوك والأهواء والنحل» وفي مجال المنطق قام بمحاولة تلخيص منطق أرسطو بطريقة متفردة عن كل من سبقوه في كتاب بعنوان «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الشرعية» وفي مجال الإصلاح الاجتماعي والتحليل النفسي ترك لنا ابن حزم كتابه النادر «طوق الحمامة» الذي يتناول فيه تحليل ظاهرة الحب، من وجهة النظر الإسلامية، والذي ترجم إلى معظم لغات العالم.

ومن بين الروائع الكثيرة التي تركها ابن حزم توجد رسالة صغيرة الحجم بعنوان «الأخلاق والسير في مداواة النفوس» (١).

(١) حققها وقدم لها بدراسة ممتازة الأستاذ الدكتور الطاهر أحمد مكي. دار المعارف ١٩٨١ وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها في دراستنا. (م ٧ - دراسات عربية)

يقول مطلعها :

« أما بعد ، فإنني جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة ، أغادنيها وأعبد التمييز ، تعالى ، بمرور الأيام ، وتعاقب الأحوال ، بما منحني عز وجل ، من التهمم بتصاريف الزمان <sup>(١)</sup> ، والأشراف على أحواله ، حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري ، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له ، والفكرة فيه ، على جميع اللذات التي تميل إليها أكثر النفوس ، وعلى الازدياد من فضول المال ، وزممت كل ما سيرت <sup>(٢)</sup> من ذلك بهذا الكتاب ، لينفع الله به من يشاء من عباده ، ممن يصل إليه ، بما أتعبت فيه نفسي ، وأجهدتها فيه ، وأطلت فيه فكري ، فليأخذه عفوا ، وأهديته إليه هنيئا ، فيكون ذلك أفضل له من كنوز المال ، وعقد الأملاك ، إذا تدبره ، ويسره الله ، تعالى ، لاستعماله ، وأنا راج في ذلك من الله تعالى ، أعظم الأجر لنيتي في نفع عباده ، وأصلاح ما فسد من أخلاقهم ، ومداواة نفوسهم » <sup>(٣)</sup> .

والمأمل في هذه المقدمة يمكنه أن يقف على عدة عناصر منهجية تتميز بها جميع كتابات ابن حزم تقريبا . منها : تحديد مصدر المادة العلمية التي ضمنها المؤلف كتابه ، وهي هنا عبارة عن تجاربه الشخصية ، وتأملاته الخاصة في الحياة والناس من حوله . ومنها : بيان أهمية الموضوع الذي يتناوله ، وأنه أفضل من جميع اللذات التي تميل إليها أكثر النفوس ، وأعلى من كنوز المال ، وعقد الأملاك ، ومنها : الإشارة إلى الجهد المبذول في هذا العمل ، وأنه قد استغرق أكثر عمر المؤلف ، وشغل جانبا هاما من تفكيره ومراجعته ، ولا شك في أن عبارته « حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري » تدل بوضوح على أن هذا الكتاب يأتي — من الناحية التاريخية — في الجزء الأخير من قائمة مؤلفات ابن حزم . ثم إن من

(١) التهمم بتصاريف الزمان : الاهتمام بأحواله المختلفة .

(٢) زممت كل ما سيرت : جمعت أو غيبت كل ما اختبرته .

(٣) الأخلاق والسير ، ص ٨٢ — ٨٥ .

أهم العناصر المنهجية أيضا : ذكر الغرض من التأليف ، وهو أن يضع كتابا مركزا يحتوى على مجموعة من التجارب والنصائح الأخلاقية لكي يتدبرها القارىء ، فقد يوفقه الله تعالى الى استعمالها في سلوكه . وأخيرا فان الدافع وراء هذا العمل ، لم يكن كما هو الحال لدى كثير من المؤلفين القدماء — تقربا الى عطف سلطان ، أو تحقيقا لرغبة صديق عزيز ، وإنما هو كما يحدده ابن حزم : رجاء في أجر عظيم من الله تعالى ، لأن نية المؤلف إنما هي لنفع الناس ، وإصلاح ما فسد من أخلاقهم ، ومداواة نفوسهم .

وهكذا فنحن أمام محاولة ، في المجال الأخلاقي ، تتجه الى كل إنسان ، يمكنه أن يقيس بنفسه مدى نجاحها أو فشلها بمجرد ملاحظة رد الفعل الذي يحدث من تأثيرها فيه .

ثم بعد المقدمة ، تتوالى فصول الكتاب ، التي تبلغ ١٣ فصلا ، مصدرة بالعناوين التالية :

- فصل في مداواة النفوس وإصلاح الأخلاق .
- باب عظيم من أبواب العقل والراحة .
- فصل في العلم .
- فصل في الأخلاق والسير .
- فصل في الاخوان والصداقة والنصيحة .
- فصل في أنواع المحبة .
- فصل في أنواع صباغة الصور .
- فصل فيما يتعامل الناس به ، وفي الأخلاق .
- فصل في مداواة أدواء الأخلاق الفاسدة .
- فصل في غرائب أخلاق النفس .

— فصل في تطلع النفس الى ما يستتر عنها من كلام مسموع ، أو شيء مرئي ، أو الى المدح وبقاء الذكر •

— فصل في حضور مجالس العلم •

ولسنا نميل الى اعتبار هذه العناوين من وضع ابن حزم نفسه ، ويحتمل أن تكون من وضع بعض تلاميذه ، أو نساخ كتبه • ويلاحظ أنها لا تعبر بدقة عما يوجد في داخل الفصول ، بل يمكن القول بأن هذه العناوين ، بالإضافة الى عنوان الكتاب نفسه ، قد أساءت كثيرا لمضمون الكتاب ، وحولت أنظار القراء عن بعض نظرياته المبتكرة ، وأفكاره العميقة ، وقصرته على كونه مجرد كتاب عادي في الحكم والمواظب الأخلاقية • الأفضل إذن أن ندع عناوين الفصول جانبا ، وأن نتناول ، بقدر من التأمل والتحليل ، محتوى الفصول ذاتها ، حتى نتعرف على تلك المحاولة الفريدة التي قدمها ابن حزم في مجال الأخلاق الإسلامية •

ولكى نتبين بوضوح محتوى الرسالة الأخلاقية التي أراد ابن حزم أن يوجهها للمعاصرين ، وللأجيال اللاحقة له ، يمكننا تصنيفها في الأقسام الثلاثة الآتية :

أ — الاعترافات الأخلاقية •

ب — مجموعة الحكم •

ج — نظرية جديدة في الأخلاق •

وفي رأينا أن هذه الأقسام الثلاثة تمثل عناصر التجربة الأخلاقية التي مر بها ابن حزم أصدق تمثيل • فهناك أولا الاعترافات الأخلاقية وهي تعبر عن مرحلة البحث واكتشاف حقيقة الذات • وفيها توصل ابن حزم الى بعض جوانب النقص في شخصيته ، وبتحديدها ، والاعلان

عنها ينتقل ابن حزم من انسان منفرد يسعى الى اصلاح نفسه ، الى مصلح أخلاقي يهتم بخير الآخرين . يقول : « ولهذا يجب أن تؤثر الفضائل والردائل ، لينفر سامعها عن القبيح المأثور عن غيره ، ويرغب في الحسن المنقول عن تقدمه ، ويتعظ بما سلف » <sup>(١)</sup> ثم هناك ثانياً مجموعة الحكم وهي عبارة عن خلاصة مركزة لخبرة عميقة في الحياة ، واحتكاك مباشر مع المجتمع . وسوف نختار من بينها بعض الأمثلة التي تكفي لوضع ابن حزم بين مصاف الحكماء العالمين الذين برزوا في هذا اللون . وأخيراً تأتي النظرية الجديدة التي يقدمها ابن حزم في مجال الهدف النهائي من الحياة الأخلاقية ، وهي نظرية « طرد الهم » التي يمكن أن تحل محل نظرية « السعادة » اليونانية ، والتي تبناها بعض فلاسفة المسلمين بالفعل ، ولكنها ظلت عرضة للكثير من أوجه النقد ، أما نظرية ابن حزم فيؤكد لنا أنها صالحة للتطبيق على الانسان في كل زمان ومكان .

#### أولاً : اعترافات ابن حزم :

إذا كانت الاعترافات الذاتية نادرة في تاريخ الفكر الانساني ، فأندر منها الاعترافات الأخلاقية . ومرجع ذلك لسبب بسيط : هو أنه إذا كان الخطأ العقلي مسموحاً به لدى طبقة المفكرين ، فإن الخطأ الأخلاقي مرغوب تماماً من المجتمع كله . السنا نسمع مثلاً أن ( الاعتراف بالخطأ فضيلة ) والمفهوم طبعاً هو الخطأ العقلي ، ويعلمنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أن المسلم إذا اجتهد برأيه فأصاب فله أجران ، فإن أخطأ فله أجر واحد . وهذا معناه أنه مثاب على حالتي الصواب والخطأ ، والمقصود أيضاً هو الشخص الذي يتمسك بالصدق لا بصدار الفتوى في مسألة دينية . لكننا على العكس من ذلك ، لا نكاد نسمع شيئاً عن أن تصريح الانسان بأخلاقه السيئة يحتوى على أية فضيلة . بل إن الاسلام يحض

(١) الاخلاق والسير ، ص ١٩٥ .

المسلم على أن يدارى سيئاته ( إذا بليتكم فاستتروا ) وكأنما يقصد بذلك أن يحصر الرذيلة في أضيق نطاق ممكن ، وبهذا يصبح السكوت عنها نوعا من مقاومتها .

غير مقبول إذن أن يكون التصريح بالعيوب موضع افتخار وتحدد للمجتمع لأنه يعود بالضرر المؤكد على النشء ، الذين يميلون بطبيعتهم الى محاكاة ما يوجد أمامهم من مظاهر الشذوذ والغرابة <sup>(١)</sup> . لكن أن تذكر العيوب الأخلاقية بهدف أن يتعظ بها الآخرون ، حتى يدركوا أن من يتصدى لوعظهم ، واصلاح أخلاقهم بشر مثلهم ، يتعرض لما يتعرضون له من لحظات الضعف الانساني ، وتتسلط عليه من الأهواء والنوازع في بعض الأحيان ما يتسلط عليهم . فهذا شيء مختلف ، بل انه أسلوب ممتاز في جذب النفوس الى الموعظة الحسنة ، والسيرة المستقيمة . يقول ابن حزم :

« كانت في عيوب ، فلم أزل بالرياضة ، واطلاعى على ما قالت الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين في الأخلاق ، وفي آداب النفس ، أعانى مداواتها .. حتى أعان الله ، عز وجل ، على أكثر ذلك بتوقيفه ومنه .

وتمام المعدل ، ورياضة النفس ، والتصرف بأزمة الحقائق : هو الاقرار بها ، ليتعظ بذلك متعظ يوما ان شاء الله .

— فمنها : كلف في الرضا <sup>(٢)</sup> ، وافرط في الغضب :

(١) من المعروف ان نسبة الجريمة تزيد كثيرا بين الشباب الذين يشاهدون افلام العنف والجريمة . وقد ثبت بالأحصائيات ان معظم الجرائم التي يرتكبها هؤلاء الشباب نهائى الى حد كبير — واحيانا بصورة حرفية — ما يشاهدونه في السينما والتلفزيون .

(٢) يعنى رغبة شديدة في ان يرضى عنه الآخرون .

فلم أزل أداوى ذلك حتى وقفت عند ترك اظهار الغضب جملة  
بالكلام والفعل والتخبط ، وامتنعت مما لا يحل من الانتصار ، وتحملت  
من ذلك ثقلا شديدا وصبرت على منغص مؤلم ، كان ربما أمرضنى ..

وأعجزنى ذلك فى الرضا ، وكأننى سامحت نفسى فى ذلك ، لأنها تمثلت  
أن ترك ذلك لؤم .

— ومنها : دعاية غالبية :

فالذى قدرت عليه فيها امساكى عما يغضب المازح ، وسامحت نفسى  
فيها اذ رأيت تركها من الانغلاق ، ومضاهيا للكبير .

— ومنها : عجب شديد :

فناظر عقلى نفسى بما يعرفه من عيوبها ، حتى ذهب كله ، ولم يبق  
له ، والحمد لله ، أثر . بل كلفت نفسى احتقار قدرها جملة ، واستعمال  
التواضع .

— ومنها : حركات كانت تولدها غرارة الصبا ، وضعف الأعضاء :  
فقصرت نفسى على تركها فذهبت .

— ومنها محبة فى بعد الصيت والعلية :

فالذى وقفت عليه من معاناة هذا الداء الامساك فيه عما لا يحل  
فى الديانة ، والله المستعان على الباقي ...

— ومنها اغراق فى الأنفة ، بغضت الى ابتكاج المحارم <sup>(١)</sup> جملة  
بكل وجه ، وصعبت ذلك فى طبيعتى .

(١) يعنى تزويج بناته واخوانه للآخرين .



وكأننى توقفت عن مغالبة هذا الاغراط الذى أعرف قبجه لمعارض  
اعترضت على ، والله المستعان .

— ومنها حقد مفرط :

قدرت بعون الله تعالى على طيه وستره ، وغلبته على اظهار جميع  
نتائجه ، وأما قطعه البتة فلم أقدر عليه ، وأعجزنى معه أن أصادق  
من عادانى عداوة صحيحة أبدا <sup>(١)</sup> .

— وأما سوء الظن .

فيعده قوم عيبا على الاطلاق ، وليس كذلك ، الا اذا صاحبه مالا يحل  
في الديانة ، أو الى ما يقبح في المعاملة ، والا فهو حزم ، والحزم فضيلة <sup>(٢)</sup> .

— وأما الزهو ، والحسد ، والخيانة . . فلم أعرفها بطبعى قط ،  
وكأننى لا حمد لى فى تركها ، لمنافرة جبلتى ( طبيعتى ) اياها <sup>(٣)</sup> .

وهكذا يمثل هذا الوضوح والصراحة ، يقدم ابن حزم نفسه لنا  
عارية من الأقنعة التى يندر أن يخلعها الانسان أمام الآخرين . فاذا نظرنا  
الى هذه الاعترافات من وجهة النظر العلمية الخالصة ، وجدنا أن  
ابن حزم قد وصل الى مرحلة عالية من التحليل النفسى الذاتى ، استبطن  
فيه مكونات شخصيته ، وكشف عن نوازعها واتجاهاتها ، ووضع يده على  
مواطن العيوب ، وأوجه النقص .

ومن المعروف أن الطبيب النفسانى لا يفعل مع مريضه أكثر من أن  
يصحبه فى رحلة عميقة داخل ذاته ، حتى يكتشفا فى النهاية معا أسباب  
العقد النفسية التى عندما تترك بدون كشف تصبح مرضا خطيرا يفسد

(١) أى صعب على مصادقة اعدائى باخلاص كليل .

(٢) الاخلاق والسير ص ١٢٩ — ١٣٤ .

(٣) السابق : ص ١٤٠ — ١٤١ .

التوازن ، ويحطم الشخصية • أما اذا تم اكتشافها وجرى الحديث عنها فان الأمر يختلف ، وبالتدريج يتخلص منها المريض ، وتبدأ عناصر شخصيته السوية تتوازن داخل المجتمع ، ويصبح أكثر قدرة على التأقلم فيه من جديد •

ومع ذلك ، فنحن هنا أمام تجربة رائدة ، يكتشف فيها صاحبها بنفسه جوانب النقص في شخصيته ، ثم يعلنها للآخرين بقصد تحذيرهم منها ، وارشادهم الى أفضل الطرق لمعالجتها •

#### ثانيا : مجموعة الحكم :

اذا كانت الأمثال ( جمع مثل ) هي خلاصة فلسفة عامة الناس ، ومستودع تجاربهم الطويلة ، فان الحكم ( جمع حكمة ) يمكن اعتبارها خلاصة فلسفة المفكرين • وهي تتمثل عادة في عبارات مركزة ، ولكنها قوية ومعبرة ، وتحمل من المعاني أكثر مما فيها من الألفاظ ، ومن المعروف أنه لا يقدر على صياغتها سوى قلة قليلة من قادة الفكر ، وذوى الرأي الناقب ، وأهل الخبرة الطويلة (١) •

ومما يلاحظ بصفة مبدئية على هذا اللون من الفلسفة المختصرة أنه يوجد تقريبا لدى كل الشعوب ، وأن هذه الشعوب تكاد تلتقي على كثير من مبادئه وقيمه • والسبب بسيط : فهو عبارة عن تسجيل ملاحظات العقل الانساني لما يمر به من تجارب ، قد يبدو من حيث الظاهر أنها مختلفة ومتنوعة ، ولكنها في الحقيقة متشابهة • فالحب والعطف والوفاء تماما مثل الكراهية والقسوة والخيانة حقائق ثابتة على مر العصور ، ورغم اختلاف الأماكن ، ولكن مظاهرها الخارجية هي التي تتعدد وتتنوع وتختلف •• فإذا أضفنا لذلك أن العقل الانساني عندما يمر بأحدى

(١) وهي بعينها التي يقصدها الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، في قوله « اوتيت جوامع الكلم » أي الكلمات القليلة العدد الجامعة لمصنوف الحكمة •

هذه التجارب ، فإنه قد يخبذع أولا بمظهرها الخارجى ، وقد يقف طويلا لديه ، ولكنه اذا تعمق التجربة ، وحاول اكتشاف جوهرها وجد نفسه وجها لوجه أمام حقيقتها الثابتة التى لا تتغير .

وقد ورث المسلمون حضارات الأمم السابقة عليهم ، واستوعبوا معظم الثقافات التى كانت منتشرة فى أرجاء العالم القديم ، ولا شك أنهم وقفوا على هذا اللون من الفلسفة أو الحكمة المركزة . وقد أعجبوا به ، ونقلوا الكثير منه الى اللغة العربية ، فصانوه بذلك من الضياع <sup>(١)</sup> . لكن جهودهم لم تقتصر على ذلك ، فقد ساهموا هم أيضا فيه ، ومازال تراثهم فى هذا المجال بحاجة الى الجمع والتصنيف ، فضلا عن دراسته وتحليله . وحسبنا هنا الآن أن نتوقف لدى ابن حزم ، الذى ترك لنا فى كتابه الصغير الحجم الذى نعتمد عليه فى هذه الدراسة ، عددا لا بأس به من الحكم الأخلاقية ، والتى سيوف نقتطف منها مجموعة كافية فى دلائلها لاثبات أننا أمام مفكر عميق ، وفيلسوف خير الحياة ، واستخلص من أحداثها المتغيرة والمنقطعة موقفا أكثر ثباتا واستمرارا .

— لا مرؤة لمن لا دين له <sup>(٢)</sup> .

— العاقل لا يرى لنفسه ثمنا الا الجنة <sup>(٣)</sup> .

— من قدر أن يسلم من طعن الناس وعيوبهم فهو مجنون <sup>(٤)</sup> .

— أنظر فى المسال والحال والصحة الى من دونك ، وأنظر فى الدين والعلم والفضائل الى من فوقك <sup>(٥)</sup> .

(١) انظر مختار الحكم ومحاسن الكلم للبشير بن أبى نافع ( القرن الخامس الهجرى ) تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، ط الثانية ، بيروت ١٩٨٠ .

(٢) الأخلاق والسير من ٩٢ .

(٣) السابق ، نفس الصفحة .

(٤) الأخلاق والسير من ٩٤ .

(٥) السابق ، من ١٠٥ .

• إذا تكاثرت الهموم سقطت كلها (١) .

— طوبى لمن علم من عيوب نفسه أكثر مما يعلم الناس منها (٢) .

— أول من يزهد في الغادر من غدر له الغادر ، وأول من يمقت شاهد الزور من شهد له به ، وأول من تهون الزانية في عينه الذي يزنى بها (٣) .

— كثرة وقوع العين علي الشخص يسهل أمره ويهونه (٤) .

— لا يغتر العاقل بصدقة حادثة له أيام دولته ، فكل واحد صديقه يومئذ (٥) .

— ثق بالمتدين وإن كان على غير دينك ، ولا تثق بالمستخف وإن أظهر أنه على دينك (٦) .

— نوار الفتنة لا يعقد (٧) .

— لا يخلو مخلوق من عيب ، فالسعيد من قلت عيوبه ودقت (٨) .

— استيقاك من عاتبك ، وزهد فيك من استهان بسيئاتك (٩) .

— العتاب للصديق كالسبك للسبيكة ، فإما أن تصفوا وإما أن تطير (١٠) .

(١) السابق ص ١١٣ .

(٢) السابق ص ١١٤ .

(٣) السابق ص ١١٨ .

(٤) السابق ص ١١٩ .

(٥) السابق ص ١٢٠ .

(٦) السابق ص ١٢٠ .

(٧) السابق ص ١٢٠ ، ويعنى أن زهور الفتنة لا تخرج ثمرًا .

(٨) السابق ص ١٤٢ .

(٩) السابق ص ١٤٣ .

(١٠) السابق ص ١٤٣ .

— لا تنصح على شرط القبول ، ولا تشفع على شرط الاجابة ، ولا تهب على شرط الاثابة ، لكن على سبيل استعمال الفضل ، وتادية ما عليك من النصيحة ، والشفاعة وبذل المعروف (١) .

— قد يكون المرء صديقاً لمن ليس صديقه (٢) .

— الخطأ في الحزم خير من الخطأ في التضييع (٣) .

— أشد الناس استعظاماً للعيوب بلسانه هو أشدهم استسهالاً لها بفعله (٤) .

— أقنع بمن عندك يقنع بك من عندك (٥) .

— الطمع سبب كل هم (٦) .

#### ثالثاً : نظرية طرد الهم :

لكي ندرك مدى الجدة في نظرية ابن حزم لابد من القاء نظرة سريعة على المذاهب الأخلاقية التي سبقته ، مركزين بصفة خاصة على الغاية أو الهدف النهائي من الحياة الأخلاقية .

في الفكر الاغريقي ، نجد أن غاية الأخلاق لدى السفسطائيين تنحصر في تحقيق اللذة الفردية لكل انسان . أما سقراط فقد جعل هذه الغاية هي السعادة . ولكي نصل الى السعادة لابد أن نمارس الفضيلة ، التي تنتج عن المعرفة . أي أنه لكي يكون الانسان غاضلاً لابد أن يكون

(١) السابق ص : ١٤٧ .

(٢) السابق ص : ١٤٨ .

(٣) السابق ص : ١٧١ .

(٤) السابق ص : ٢٣٦ .

(٥) السابق ص : ١٧٤ .

(٦) السابق ص : ١٧١ .

عالما . ولا شك في أن هذا المفهوم يقصر الفضيلة ، وبالتالي السعادة ، على قلة قليلة من المجتمع <sup>(١)</sup> .

كذلك قرر أفلاطون أن غاية الحياة الأخلاقية هي السعادة لكنه يجعلها تقتصر بالعدالة أي الاعتدال في الأمور ، ولا يتحقق الخير الأسمى للإنسان إلا إذا أدرك عالم المثل ، السذى يعتبر عالما الأرض نسخة مشوهة منه <sup>(٢)</sup> .

ولدى أرسطو ، الذى كتب مؤلفا مستقلا في الأخلاق ، أصبحت الأمور أكثر تحديدا . فقد جعل الخير الأسمى هو غاية الأخلاق . ومفهومه أنه الخير الذى يطلبه الناس جميعا لذاته ، ولا يرجون من ورائه شيئا آخر ، وقد حدده أيضا بأنه السعادة . وتحقق السعادة عنده بالتأمل العقلى . أما الفضيلة فقد عرفها بأنها : « وسط بين طرفين » هما التفريط والافراط . ومعنى ذلك أن تكون الشجاعة مثلا حالة وسط بين التهور والجبن ، والكرم وسط بين الاسراف والتقتير .. وهكذا <sup>(٣)</sup> .

وفي العصر الهلنيسى ظهرت بعض المذاهب الأخلاقية التى انبثقت بالضرورة عن مذاهب فكرية وفلسفية مختلفة ، هي الابيقورية ( اتباع أبيقور ) والرواقية ، ومذهب الشك . وعلى الرغم من الخلافات الدقيقة بينها ، فإنها تلتقى جميعا في حصر السعادة في الجانب العقلى أو الروحى ، وإهمال جانب الجسد ، واحتقار الحياة المادية بكل أنواعها . ويلاحظ أن مفهومها للسعادة يشيع فيه الاتجاه السلبي بمعنى أن الإنسان يعتمد عن المجتمع ليسلم من شروره ، وينصرف عن الحياة المادية ليتخلص من مصائبها <sup>(٤)</sup> .

(١) Charles Warner, La Philosophie Grecque p. 42, 54. Payot, Paris 1969.

(٢) السابق ، ص ٨٢ .  
(٣) السابق ، ص ١٢١ ، ١٤٧ .  
(٤) السابق ، ص ٢٢٣ .

وقد ظل هذا الاتجاه الفكرى والأخلاقى سائدا بين أصحاب هذه المذاهب حتى ظهرت المسيحية ، واستقرت ، فتغلب مفهومها للحياة الأخلاقية . وهو مفهوم يقوم أساسا على أن السعادة التى يسعى إليها الإنسان فى هذه الحياة سعادة وهمية ، لأن السعادة الحقة إنما هى فى ملكوت السموات . وهذه النقطة هامة جدا لأنها تفصل بصورة حاسمة بين التصورات الاغريقية وما تلاها وبين التصور المسيحى . ولا شك فى أن حياة السيد المسيح قدمت للمفكرين الأخلاقيين نموذجا رائعا فى شتى جوانبه . لكنهم ركزوا بصفة خاصة على ما جاء فى تعاليمه من التواضع ، والمسامحة ، والعفو عن الإساءة ( من ضريك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر ) وهذا منتهى النبل الإنسانى فى معاملة المسىء (١) .

لكن الأخلاق المسيحية تبدأ من مسلمة أخرى أيضا هى أن الإنسان فى الواقع يعيش نتيجة خطيئته الأولى أو الأصلية ، لذلك فإنه مطالب منذ اللحظة الأولى لميلاده بأن يكفر عن هذه الخطيئة ، ولهذا فإنه يعيش محملا بمقدرة ذنب ، لم يرتكبه ، ومدركا أنه ذو طبيعة رديئة ، يجب عليه أن يصارعها باستمرار . وهو يتسلح فى خلال ذلك بالصلاة ، وإخلاص النوايا ( تحتل الذية مكانة أكبر بكثير من الفعل ) والتحرر من الأهواء والنوازع البشرية ، مع الاعتقاد بأن الإنسان لن يمتلك السعادة قط على هذه الأرض المليئة بالشُرور والخطايا ، وإنما فقط يمكنه أن يحس بها ، ولا ينتج هذا إلا من الأمل فى عفو الله ورحمته التى تسع جميع المذنبين (٢) .

ومن المعروف أن فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن مسكويه والغزالى قد تبينوا بعض النظريات الاغريقية الخاصة بالهدف الأخير من الأخلاق ، واختاروا فكرة السعادة باعتبارها هى الغاية الأسمى التى يسعى الناس

(١) Pierre Adnès, La théologie Catholique, p. 84, Paris 1967.

(٢) انظر : الدكتور توفيق الطويل ، فلسفة الاخلاق ص ١٣٠ وما بعدها ط الثانية ١٩٧٦ القاهرة .

جميعا الى بلوغها ، ويطلبونها لذاتها أى دون أن تكون هى الأخرى وسيلة لغرض آخر (١) .

لكن ابن حزم يطالعنا فى كتابه « الأخلاق والسير » (٢) بنظرية جديدة حول غاية الأخلاق ، وهو يحددها فى مصطلح جديد تماما هو « طرد الهم » ويؤكد أنه قد توصل بخبرته الطويلة وتجاربه الى أن هذا الغرض يصلح أن يكون هدفا أسمى للحياة الأخلاقية . وللتدليل على صحة رأيه ، يؤكد ابن حزم أنه وجد أن الناس جميعا على اختلاف أجناسهم ومعتقداتهم يسعون الى بلوغ هذا الهدف ، ويتفقون على أنه هو غرضهم ، فى حين أن أى هدف آخر — بما فيه السعادة — يمكن أن يكون محل خلاف بينهم . يقول ابن حزم :

« تطلبت غرضا يستوى الناس كلهم فى استحسانه ، وفى طلبه ، فلم أجده الا واحدا ، وهو طرد الهم . فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا فى استحسانه فقط ، ولا فى طلبه فقط ، ولكن رأيهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم ، وتباين همهم وأرادتهم لا يتحركون حركة أصلا الا فيما يرجون به طرد الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصلا الا فيما يعانون به ازاحته عن أنفسهم : فمن مخطئ وجهه سبيله ، ومن مقارب للخطأ ، ومن مصيب وهو الأقل من الناس ، فى الأقل من أموره .

فطرد الهم مذهب قد اتفقت الأمم كلها ، مذ خلق الله تعالى العالم الى أن يتناهى عالم الابتداء (٣) ويعاقبه عالم الحساب على ألا يعتمدوا بسعيهم شيئا سواه ، وكل غرض غيره ففى الناس من لا يستحسنه .

اذ فى الناس من لا دين له فلا يعمل للآخرة .

(١) D. M. Donaldson, Studies in muslim ethics, p. 97, 98, London 1953.

(٢) نستغرق الصفحات ٨٧ — ٩٣ .

(٣) المقصود عالم الدنيا .



وفي الناس من أهل الشر من لا يريد الخير ، ولا الأمن ، ولا الحق •

وفي الناس من يؤثر الخمول بهواء وإرادته على بعد الصيت •

وفي الناس من لا يريد المال ، ويؤثر عدمه على وجوده ، ككثير من الأنبياء عليهم السلام ، ومن تلاهم من الزهاد والفلاسفة •

وفي الناس من ييغض اللذات بطبعه ، ويستنقص طالبها ، وفي الناس من يؤثر الجهل على العلم ، كأكثر من ترى من العامة •

وهذه هي أغراض الناس التي لا غرض لهم سواها •

وليس في العالم مذ كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن لهم ، ولا يريد طرده عن نفسه » •

هذا — إذا أمكن القول — هو الشق الأول من نظرية ابن حزم • وقد حدد فيه بوضوح الهدف الأساسي والنهائي من الحياة الأخلاقية ، مؤكداً على عمومية هذا الهدف أو عالميته ، وصلاحيته لكل زمان ومكان •

لكن يبقى النصف الثاني ، وهو يتمثل في توجيه الإنسان إلى تحقيق هذا الهدف ، وإرشاده إلى الطريق المؤدية إليه • وفي هذا يقول ابن حزم :

« فلما استقر في نفسى هذا العلم الرفيع ، وانكشف لى هذا السر العجيب ، وأثار الله تعالى لفكرى هذا الكنز العظيم ، بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد الهم ، الذى هو المطلوب للنفس ، الذى اتفق جميع أنواع الإنسان ، الجاهل منهم والعالم ، والصالح والطالح ، على السعى له ، فلم أجدها إلا : التوجه إلى الله ، عز وجل ، بالعمل للخبرة •

والا ، فانما طلب المال طلابه ليطردوا به هم الفقر عن أنفسهم •

وانما طلب الصوت ( الصيوتا ) من طلبة ليطرد به عن نفسه هم الاستعلاء عليها .

وانما طلب الذات من طلبها ليطرد بها عن نفسه هم الموتها .

وانما طلب العلم من طلبه ليطرد به عن نفسه هم الجهل .

وانما متى الى سماع الأخبار ومحادثة الناس ، من يطلب ذلك ليطرد بها عن نفسه هم التوحيد ، ومغيب أحوال العالم عنه .

وانما أكل من أكل ، وشرب من شرب ، ونكح من نكح ، ولبس من لبس ، ولعب من لعب ، واكتن ( استتر في منزل ) من اكتن ، وركب من ركب ، ومشى من مشى ، وتودع من تودع ... ليطردوا عن أنفسهم أصدقاء هذه الأفعال وسائر الهموم .

وفي كل ما ذكرنا ، لن تدبر ، هموم حادثة لأبد لها من عوارض تعرض في خلالها ، وتعذر ما يتعذر منها ، وذهاب ما يوجد منها ، والمعجز عنه لبعض الآفات الكائنة ، وأيضا نتائج سوء نتيج بالحصول على ما حصل عليه من كل ذلك ، من خوف منافس ، أو طعن حاسد ، أو اختلاس رغب ، أو اقتناء عدو ، مع الذم والاثم ، وغير ذلك .

ووجدت العمل للأخرة سالما من كل عيب ، خالصا من كل كدر ، موصلا الى طرد الهم على الحقيقة .

ووجدت العامل للأخرة ان امتحن بمكروه في تلك السبيل لم يهتم ، بل يسر ، اذ رجاؤه في عاقبة ما ينال به عون له على ما يطلب ، وزائد في الغرض الذي اياه يقصد .

ووجدته ان عاقبه عما هو بسبيله عائق لم يهتم ، اذ ليس مؤاخذا بذلك ، فهو غير مؤثر في ما يطلب .

ورأيته ان قصد بالأذى سر ، وان نكبه نكبة سر ، وان تعب فيما  
سلك فيه سر ، فهو في سرور متصل أبدا ، وغيره بخلاف ذلك أبدا •

وأخيرا يلخص ابن حزم نظريته المبتكرة بجانبها اللذين يتضمنان  
الهدف والوسيلة في قوله :

« فاعلم أنه مطلوب واحد ، وهو طرد الهم •

وليس له الا طريق واحد ، وهو العمل لله تعالى •

فما عدا هذا فضلال وسخف » •

## دراسة الواقع اللغوي أساس لحل مشكلات اللغة العربية في مجال التعليم ..

أ. د. السعيد محمد بدوي

الحديث عن ضعف المستوى في اللغة الفصحى اليوم هو أيضا حديث الأملس ، ويبدو أنه سيكون أيضا حديث الغد . وما يثير هذا الحديث اليوم هو أيضا ما كان يثيره في الماضي : الأخطاء الاعرابية وأخطاء البنية الصرفية في المقام الأول في لغة الحديث ، والأخطاء الاملاكية والنحوية في لغة الكتابة أي هي الأخطاء في مهارتي الانتاج اللغوي : مهارة الحديث ومهارة الكتابة . أما مهارتا التلقي وهما مهارتا القراءة والاستماع بالفصحى فيبدو أن مستواهما لدى الطالب الجامعي أفضل من ذلك بكثير والا فكيف يتصور انتهاءه من دراسة مقررات المرحلة الثانوية باللغة العربية ، وكثير من هذه المقررات أشق على الفهم من بعض المقررات الجامعية ؟

وإذا سلمنا جدلا أن الطالب المتوسط يستطيع المرور بالمرحلة الثانوية دون أن يتقن أيضا مهارتي القراءة والاستماع فإن الأمر في هذه الحالة يتطلب منا في هذه الندوة أن نركز اهتمامنا على مرحلة ما قبل الجامعة ، لا لأن الجامعة ليست المكان المناسب لتعلم انسان لغته القومية فحسب — بل لأن معنى ذلك أن جزءا كبيرا من المجهود التعليمي ( وهو يتم أساسا من خلال الفصحى ) في أعداد التلميذ للمرحلة الجامعية يضيع هباء بسبب غموض اللغة الوسيط وصعوبتها على المتعلمين .

نستطيع أن نقول باطمئنان أن ما نسمع من حديث عن الضعف في العربية هو حديث في المقام الأول عن الضعف في استخدام علامات الاعراب . وقد جرى العرف في المجتمع على اتهام شيء ما :

- ١ — قواعد النحو والصرف وما بها من تعقيد وتأويل وتعليل .
  - ٢ — الكتاب التعليمي الجامد ، سىء الأخراج .
  - ٣ — قلة القراءة في كتب التراث .
  - ٤ — المدرس المهمل ، غير الكفء .
  - ٥ — حجرات الدراسة المزدحمة .
  - ٦ — تلاميذ « آخر زمن » ... الخ .
- وتقديم قائمة الاتهام يستتبع عادة تقديم « الحلول » :
- ١ — ففى مجال اصلاح النحو قامت الدعوة الى :

**تبسيط قواعد النحو** ( كاقترح أمين الخولى الزام الأسماء الخمسة والمثنى وجمع المذكر السالم حالة واحدة فقط ) أو **تبسيط الأقسام** ( كاقترح الناعورى بالاكْتفاء « بالمفعول » عن بقية أنواع المفاعيل والحال والتمييز كما هو الشأن فى قواعد الانجليزية ) أو **تبسيط المصطلحات** ( كاقترح ابراهيم مصطفى بالاكْتفاء بمصطلح المسند والمسند اليه عن مصطلحات المبتدأ والفاعل واسم كان ... الخ ) . أو **الاكتثار من التدريبات العملية والوصول الى القاعدة من خلال المثال** ( وأشهر من نادى بذلك على الجارم ومصطفى أمين فى كتابهما **النحو الواضح** والشيخ محمد عرفه فى كتابه **اللغة العربية** ولماذا أخفقنا فى تعليمها أو حذف ما لا يظهر فى الكلام ) مثل حذف الاعراب التقديرى والغناء العاقل ، والفضل فى هذه الدعوة يرجع أساسا الى لجان الاصلاح التى عقدتها وزارة التربية والتعليم والمجمع اللغوى ) ... الخ .

- ٢ — وفى مجال الكتاب الدراسى قامت الدعوة الى اعادة اخراجه فى صورة مقبولة متأثرة أساسا بالطرق التربوية الحديثة . ومنذ عصر رفاعة الطهطاوى وكتابه **التحفة المكتبية فى تقريب العربية** عام ١٨٦٨ وصلت

مئات المحاولات ، منها قواعد اللغة العربية لحفنى ناصف وآخرين ١٨٩١  
والنحو المصور لزكى المهندس وآخرين ١٩٣١ والنحو الواضح  
لعلى الجارم ومصطفى أمين واحياء النحو لابراهيم مصطفى ١٩٣٧  
والنحو الجديد لعبد المتعال الصعيدي ١٩٤٧ وتيسر النحو  
لعبد العزيز القوصي وآخرين ١٩٤٩ والنحو المنهجي لمحمد أحمد برانق  
١٩٥٩ ( ط ٢ ) والنحو الوظيفي لعبد العليم ابراهيم ١٩٧٠ والنحو  
المعقول لمحمد حسن ١٩٧٢ والنحو المصفى لمحمد عيد ١٩٧٢ ... الخ .

٣ — القراءة في كتب التراث وحفظ أجزاء من القرآن والشعر وعيون  
الأخبار ... الخ حتى يتعود اللسان على النطق الصحيح .

٤ — عقد المؤتمرات لبحث المشكلة . وعادة ما يتكرر في هذه المؤتمرات  
كل ما قيل وما يقال وما سيقال .

٥ — أما بقية « العلل » من ضعف في المدرسين وازدحام في حجات  
الدراسة ، « وآخريه » زمن الطلاب ، فانها عادة تبقى بلا حل لارتباطها  
بأمور أخرى أكبر من قضية اللغة العربية وحدها ( هذا الى جانب  
أنه يبدو أنها علل خاصة باللغة العربية في المقام الأول والا فكيف نفسر  
قلة الشكوى من مستوى العلوم والرياضيات مثلا ؟ ) .

غير أن قليلا من التأمل في هذه الحلول يكشف عن انها جميعا قد  
طبقت في صورة أو أخرى من قبل ، كما تكشف انه لا توجد لغة  
قومية على ظهر الأرض تأخذ من عصر أبنائها في تعلم مبادئها ما تأخذه  
اللغة العربية . فالطفل العربي يتعلم قواعد لغته في المرحلة الابتدائية  
والاعدادية والثانوية بل ويا للعجب في الجامعة أيضا ! ثم نسمع أن القائمين  
على أمور اللغة العربية في كل موقع يطالبون بمزيد من الساعات ومزيد  
من النحو ، بل وأخطر من ذلك يطالبون بقراءة التراث وسيلة لتقويم  
اللسان واتقان الفحص ، دون أن ينتبهوا الى ما يستقر في ذهن الناشئة

من أن قراءة التراث هي أساسا لعلاج الضعف في الاعراب ، وكان التراث ليس الا خادما للنص والقواعد . ورحم الله محمد تيمور حين قال « يقرأ الأجنبي ليتعلم ويتعلم المصري ليقرا » .

و قليل من التأمل في سجل المختصين في تعليم العربية يقودنا الى التأني في اعطائهم ما يريدون . فمن غير المعقول أن نخس مزيدا من الساعات ومزيدا من الجهد ومزيدا من المال لأفكار ومناهج ومواد دراسية أثبتت التجربة الطويلة في أنحاء العالم العربي فشلها في تحقيق الهدف منها . ثم ما هذا الترياق النحوي الذي نصر على أن يتعاطاه الطفل العربي طوال فترات الدراسة ، ونجتمع حوله وننفذ وتنقص له المؤتمرات وتقام الندوات دون أن يظهر لدراسته فائدة ودون أن يقال في شأنه جديد ؟

اننا جميعا نتفق على وجوب تطوير الدرس العربي ، وجعله ملائما للعصر الحديث . أي أننا نتفق على أن المفاهيم التي تؤسس عليها خططنا في تعليم اللغة العربية اليوم هي أساسا نابعة من مجتمع الأمس أو لغة الأمس . ولكننا في عجلة الرغبة في التطوير لا نبدأ من الأساس : وهو دراسة مجتمع اليوم وواقع اللغة اليوم وارتباط كل منهما بالآخر .

ان السبب الأساسي في فشل المدرسة العربية وهبوط مستوى الطالب العربي عموما في اللغة العربية ( وما نتج عن ذلك من ضعف قدرته على التحصيل العلمي ، وضعف قدرته على التعبير الوظيفي — فضلا عن التعبير الابداعي — من خلال العربية الفصحى ) هذا السبب لا يرجع أساسا الى ما يقال من ضعف المدرس وعدم اهتمامه ، ولا سوء تأليف الكتاب وقبح اخراجه ، ولا ازدحام المدرسة ، ولا تخلف « أبناء هذا الزمن » ( وان كان لهذا كله آثاره بالطبع ) بقدر ما يرجع الى أن **واضعي المنهج المدرسي في اللغة العربية لم يجددوا أبدا بصورة علمية واضحة محتوى هذا المنهج ، أي لم يقدموا وصفا علميا لنوعية اللغة**

المستهدفة ودورها في المجتمع ، وبنيتها العاملة ، وكمية المفردات التي يهدف المنهج الدراسي ( لجميع المواد الدراسية وليس للغة العربية وحدها ) الى تعليمها في جميع المراحل المدرسية ، وخاصة في المرحلة الابتدائية .

وتبدأ المشكلة مع بداية التحاق الطفل بالمدرسة أى وهو في السن التي يكون فيها قد اتقن أساسيات اللغة العامية ، لغة أمه وأبيه وبيئته الأولى : فعلى الرغم من أن المنهج المدرسي ينص على أن التأليف في المرحلة الابتدائية في جميع المواد ( وخاصة في دروس اللغة العربية حيث يتعلم الطفل القراءة والكتابة والتعبير عن نفسه ) — هذا التأليف ينبغي أن يقوم على اللغة ذات العبارات السهلة والكلمات البسيطة التي سبق للطفل أن تعلم معظمها في بيئته الاجتماعية قبل التحاقه بالمدرسة — على الرغم من هذه التوصيات فإنه لا يوجد لدى مؤلفي وزارة التربية في أى مادة دراسية تعريف بالمقصود « بالعبارات السهلة » ولا قائمة واحدة تشتمل على حصر احصائي « بالكلمات البسيطة » التي سبق للطفل أن تعلمها . وتكتفى الوزارة في تحقيق هذين المطلبين الأساسيين بالاعتماد على الخبرة الشخصية والانتقاء الذاتي لكل مؤلف .

ولكن الخبرة الشخصية لأحد الأساتذة ، وما يعتبره هو من العبارات السهلة أو الكلمات الشائعة أو الضرورية في مرحلة ما ، لا تتفق عادة مع ما يراه أستاذ آخر في ذات التفحص فغلا عن أستاذ في تخصص مخالف .

وللبرهنة على هذه النقطة قام الأستاذان ارنست مكاربوس وراجي رموني من جامعة متشجان بتجربة فريدة أحصوا فيها المفردات المستعملة في أحد عشر كتابا لتعليم العربية في الولايات المتحدة ألفها مؤلفون معظمهم من العرب ، وقدموا في كتبهم من الكلمات ما اعتبروه — بناء على خبرتهم الشخصية — « أساسيا وكثير الشبوع فيما يسمى « بالعربية الفصحى المعاصرة » . وقد تبين من الاحصاء أن المشترك من بين هذه



الكتب التى تبلغ مفرداتها النوعية ٣٦١٥ كلمة لا يزيد على ست كلمات فقط (بالإضافة الى ١٥ أداة مثل فى — على — من ... الخ) .

فاذا أضفنا الى ذلك أن الكتاب المدرسى يؤلف عادة للقطر كله ، وأن حصيلة البيئة اللغوية الأولى لطفل فى الصعيد لابد وأن تكون مختلفة عن حصيلة نظيره فى الاسكندرية مثلا ، تبين لنا جوانب أخرى من المشكلة . وقد تصادف عندما ألف الدكتور عبد العزيز القوصى فى الخمسينيات كتابه الشهير فى القراءة للمرحلة الابتدائية ( كان يقوم على الطريقة الكلية أو ما أصبح يلقب بـ « طريقة شرشر » ) — تصادف أن استخدم عبارة : فلفل نط شاف البط ( فلفل اسم كلب ) باعتبارها من الشائع المقبول لدى طفل فى سن السادسة . ولكن شاء سوء الحظ أن كلمة نط وهى تعنى قفز فى القاهرة — كانت — ولا تزال — تعنى القيام بالعملية الجنسية ( وخاصة لدى البهائم ) فى محافظة الشرقية وكثير من محافظات الصعيد .

أما بالنسبة للقواعد التى تجرى عليها اللغة ، فإن الفصحى — كما نعلم — تجرى على نظامين متوازيين ، هما النظام التركيبى والنظام الاعرابى معا : فالعربية لها بنيتها التركيبية الخاصة بها ، أى طريقته الخاصة فى بناء الجملة بأنماطها مثل الترتيب بين الفاعل والمفعول والمستثنى والمستثنى منه ... الخ مما لا يشاركها فيه غيرها بالتمام . ولها بالإضافة الى ذلك نظام من العلامات الاعرابية يدل بتقابلته على العلاقات النحوية للجملة مثل علاقة الفاعل والمفعول وعلاقة المستثنى والمستثنى منه ... الخ .

وقد اختلف النظام الاعرابى من العامة كما نعلم ولكننا نجد ما تجرى على نظام تركيبى يشبه الى حد كبير النظام التركيبى للفصحى . ولذلك يستطيع الطفل العربى — من خلال المهارات اللغوية التى اكتسبها فى بيئة المنزل — وقبل أن يلتحق بالمدرسة — أن يفهم عبارات الفصحى مثل « عادل فى المدرسة » و « عادل يقرأ » و « سعاد تكتب » ... الخ . أى أنه يقابل النظام التركيبى فى بعض جوانبه أولا فى البيت ، ثم يقابله

في المدرسة في السنوات الأربع الأولى حيث يتولى الكتاب المدرسي بطريقة تلقائية - وان كانت عشوائية - تنمية هذا النظام التركيبي بتقديم الأنماط التي تنقصه منها .

ولا يجد الطفل صعوبات تذكر في تطوير نظام العامية التركيبية ، واغنائها من الأنماط الخاصة بالفصحى الى أن ينتهي به الأمر الى اتقان هذه الأنماط اتقاناً يرتقى الى مستوى السليقة اللغوية . ذلك أن للنمط التركيبي في اللغة العربية الفصحى قيمة أساسية في الدلالة اللغوية . فعبارة ينصرف الى الدرس تختلف اختلافاً تركيبياً ودلالياً عن عبارة ينصرف عن الدرس ، وكلمة مثل السامع تمتاز في صيغتها ودلالاتها بصورة تلقائية عند العربي عن كلمة المسموع في دلالتها وصيغتها أيضاً . فالسر في نجاح الطفل العربي في تعلم البنية التركيبية للفصحى وفهم دلالتها أيضاً بدون عناء ظاهر هو وجود الارتباط الشرطي بين أنواع البنية وأنواع الدلالة وجوداً وعدمها .

فاذا ما انتقلنا الى النظام الاعرابي وجدنا الأمر يختلف اختلافاً جوهرياً : فالنظام الاعرابي بعلاماته المختلفة قد فقد رصيده الدلالي في اللغة العربية المعاصرة ، وأصبح في واقعنا الحاضر غير ذي موضوع . وهذا واضح ومتفق عليه .

فنحن نقرأ هذا المقال ونفهمه دون حاجة الى علامات الاعراب ، كما يلجأ الكثيرون الى تسكين أواخر الكلمات عند القراءة الجهرية للآخرين دون أن يحول ذلك بينهم وبين الفهم . وكثير من المتحدثين بالفصحى يستخدمون علامات الاعراب استخداماً عشوائياً ( مثال من التليفزيون المصري « ... فرأى دار حولها حركة كثيرة » ) دون قيام صعوبة في فهم ما يقال . ولو تحولت هذه الجملة بأعرابها الخاطئة هذا الى مقابلها التركيبية وهو « فرأته الدار حولها » لما أمكن فهم معناها .

فكيف يستطيع التلميذ أن يستبطن أحوال الاعراب ، ويربطها

**بالمكونات الدلالية للجملة العربية** ، ويوصل بهذا الربط الى ما نريده من مستوى « الملكة اللغوية » في الوقت الذي لا يوجد فيه أى ارتباط معنوى واقعى بين الجانبين .

ان صعوبة تعلم النظام الاعرابى لا ترجع أساسا الى ما يقال عن تعقيده ، فهو ليس أصعب من الرياضيات ، كما أن قواعد بعض اللغات الأخرى مثل اللاتينية والألمانية لا تقل عنه صعوبة ، مع الفارق الواضح في درجة نجاح الألمان مثلا في تعلم لغتهم قبل انتهاء المرحلة الابتدائية . وانما ترجع الصعوبة في تعلم هذا النظام الى عدم وجود نظام دلالى يوازيه ويرتبط به وجودا وعدما : فالتفريق الدلالى بين معنى الفاعلية ومعنى المفعولية مثلا لا يرتبط تلقائيا وجودا أو عدما برفع الأول ونصب الثانى ، بل يرتبط في المقام الأول بمعالم غير اعرابية في الجملة ، فكيف نتوقع من المتعلم أن يملك ناصية هذا النظام المعقد داخل فراغ دلالى لا مغزى له ؟ وأين الارتباط الشرطى اللازم توافره في عمليات التعلم الناجحة ؟

ان المسألة الحقيقية في محاولتنا لتعليم شىء لا وجود له في الواقع اللغوى للعربية المعاصرة لا تكمن فقط في ضياع الجهود الذى نبذله في تعليم لغتنا ، ( حتى أصبحنا ننفق السنوات الطوال في التعلم لكى نستطيع مجرد القراءة الصحيحة ) ، ولا في زيادة الوقت الذى نبذله في ذلك عن مثيله في اللغات الأخرى ، بل المسألة الحقيقية هى أننا قد أغفلنا في تعليمنا للغتنا ما له وجود حقيقى ، فانقسم التعليم المدرسى للغة عن الواقع الذى حولنا . وكانت النتيجة ( أو بعضها ) ان عطلنا بذلك قدرة أبنائنا على الثقافية والابداع في التعبير ، وخلقنا لهم من العقد ومركبات النقص وكراهية لغتهم وعدم الأنس بها ما أصبح يصرفهم اليوم عن القراءة والمضى في تثقيف أنفسهم . وليست هذه دعوة الى اغفال الاعراب واهماله ، ولكنها دعوة الى وضعه — بعد دراسة الواقع اللغوى

المعاصر - في وضعه الصحيح من خريطة الدلالة اللغوية للعربية المعاصرة من جهة ، ولعربية التراث من جهة أخرى .

لقد اتفق المجتمع العربي على تحقيق هدفين في تعليم أبنائه اللغة العربية : الحفاظ على التراث اللغوي والتمسك به وإبقائه حيا من جهة ، ومواكبة العصر الحاضر والاستجابة لمتطلبات الحضارة الحديثة ، والدخول باللغة العربية ودراساتها في القرن الواحد والعشرين من ناحية أخرى . ولهذا فإن هناك حاجة ملحة لتكوين مجموعات للبحث العلمي في طبيعة العربية الفصحى المعاصرة وما بينها وبين لغة التراث القديم من صلات بحيث نجد بين أيدينا آخر الأمر أحكاما عن اللغة العربية المعاصرة لا تقل في علميتها عن تلك التي تركها لنا الخليل بن أحمد عن لغة التراث العربي القديم . ( هذه الأحكام التي مازلنا نستخدمها - بكل أسف - في وصف اللغة المعاصرة ) . وعندما تصبح هذه المادة المتصلة بواقعنا اللغوي في أيدينا نكون قادرين على إعادة صياغة مناهج اللغة العربية في مراحل التعليم المختلفة بطريقة تنبع من المجتمع المعاصر وتخدم أغراضه .

لقد جرت محاولات كثيرة من رجال التعليم على الخصوص للتغلب على مشكلات اللغة العربية ، وأنشأوا لهذا الغرض أقساما خاصة بالوزارة لتطوير مناهج تدريسها ، ولكن النتائج لم تكن مرضية حتى لهم أنفسهم . ولا يقع اللوم في سلبية هذه النتائج على رجل التعليم ، بل على علماء اللغة العربية المعاصرين : فدور رجل التعليم في موضوع اللغة هو تطبيق النظريات ونتائج الأبحاث التي ينتهي إليها عالم اللغة . فنحن لا ننتظر مثالا من واضح منهج الكيمياء لمرحل التعليم المختلفة أن يبحث في موضوع الكيمياء أو يبتكر مواد جديدة تسد حاجات العصر . ( بل إنه لو فعل هذا لما تقبل أحد منه مثل هذا العمل في المنهج المدرسي ) . كذلك لا ننتظر من رجل المنهج في تدريس مادة اللغة العربية أن يقوم

بدورى البحث والتطبيق • بل لا ينبغي أن نقبل منه هذه المحاولة عندما يحاولها •

لنقيد أن الألوان لانشاء مركز قومي للأبحاث في مشاكل العربية بما في ذلك دورها في الميدان التربوي ، على أن تعطى الأولوية لأجراء الدراسات على لغة التلميذ وهو على عتبات المدرسة في كل مجتمع عربي على انفراد • وفي الوقت ذاته تجرى الأبحاث على الخصائص اللغوية الواقعية للعربية المعاصرة ودورها الحضاري والعلمي والثقافي الذي عليها أن تؤديه ، ثم تقارن نتائج هذه الدراسات ويوضع جدول زمني يحدد المراحل التدريجية لانتقال الطفل من لغته الأولى الى اللغة التي عليه أن يتعلمها ويتعلم من خلالها في جميع المراحل الدراسية المختلفة ، ليس فقط في مادة اللغة العربية وحدها ، بل في جميع المواد وبصورة منسقة متكاملة •

ان مشكلة اللغة العربية في مراحل التعليم لا تعاني من قلة الحلول التي اقترحت لها حتى الآن ( فهي كثيرة والحمد لله ) بل هي تعاني من ذاتية هذه الحلول ، وعدم قيامها غالبا على أبحاث ميدانية شاملة تحيط بالواقع وتبدأ منه • ولن يتم ذلك الا من خلال مركز علمي للأبحاث المتخصصة في اللغة ، تكون له امكانية مسح المشكلة من جميع جوانبها وتنسيق الدراسات التي تخطيطها وتوجهها بعد ذلك لحل ما نعانى منه من مشكلات •

## فاعلية المعنى النحوي في بناء الشعر

د. محمد خماسة غيد اللطيف

تعانى الدراسات النحوية المعاصرة في العالم العربي من ركود يكاد يبلغ بها حد الشلل ؛ وذلك لأن النحاة المعاصرين تخلوا طائعين عن جوانب كانت تمتد الدراسة النحوية بالحياة والاستمرار ، فقد ابتعدت الدراسة النحوية عن مجال النصوص الحية تكتنه أسرارها ، وتستكشف مزايا التعبير فيها ، واكتفت بترديد الأمثلة الجامدة المحنطة ، واصطناع نظائر لها لا تقل عنها جمودا يعني فيها بالإعراب من رفع ونصب وجر . وقد دفعت هذه الأمثلة الغربية أعرابيا وقف على حلقة أحد النحاة فسمع حديثا عن « ضرب زيد عمرا ، وضرب عمر زيدا » <sup>(١)</sup> — دفعته الى أن يقول :

أنا مالي ولا مريء      أبد الدهر يضرب  
خل زيدا لثأله      حيثما جاء يذهب  
واستمع قول عاشق      قد شجاء التطرب

(١) ليس معنى هذا أنني أرغض أن تستخدم الأمثلة المصنوعة من أجل التعليم حينما يكون الغرض هو تعليم أوليات النحو ، وإن كنت أفضل أن يكون ذلك من خلال نصوص عربية سليمة تختار بدقة وعناية للمراحل التعليمية الأولى ، لأن هذا يؤكد في ذهن الدارس عدم انفصال النحو عن اللغة وبرسخ في نفسه أنه يتعلم النحو لغرض معين ، والوضع الحالي يشعر المتعلم أنه يتعلم النحو لذاته منفصلا عن أية غاية . واثني أتوجه بهذا الحديث في هذا المقام للمتخصصين في علوم العربية على وجه العموم وقد قسموا دراسة النظم بينهم ، وقالوا أول الأمر أن التقسيم بهنك تيسر الدراسة وتعميقها ، ثم انفصل كل فريق عن الآخر انفصالا تليا ، واتسعت الهوة بينهم ، وتحيلت النصوص وحدها نتائج هذا التقسيم المخل ، وصار كل فريق لا يسمح للآخر أن يخوض في مجاله بدموى التخصص .

ومن جانب آخر انفصلت عن الدراسات النحوية جوانب من الدرس اللغوي ، واستقل بها من يسمون « علماء اللغة » وأصبحنا نجد متخصصين في علم اللغة يستكفون أن يكونوا « نحاة » ، ومتخصصين في النحو منقسمين على أنفسهم ، بعضهم يلحق نفسه متمسحا بعلماء اللغة ولم يحصل ما حصله أولئك ، وبعضهم يرى في الأزراء بهؤلاء « المحدثين » خير وسيلة للدفاع عما في يده من بضاعة كاسدة لا يحسن عرضها ، وقليل منهم يتقن أشياء من القديم ، ويجيد الدفاع عنها ، ولكنه يضم أذنيه عن دعوة المحدثين ، ولا يرى فيها خيرا كثيرا أو قليلا ، ولا يجد في نفسه الخوض فيما يخوضون فيه .

وقد نشطت حركة علم اللغة الحديث في أوائل الخمسينات من هذا القرن في العالم العربي ، وكانت مرجوة لخير كثير ، ولكنها أسفرت - حتى الآن على الأقل - ، بعد أن خفت بريق الترجمة ، عن حصاد لم يفد كثيرا ، وفي فترة وجيزة أصبح هناك تكرار لما قيل من قبل . ولم تستطع هذه الحركة التي كانت نشطة أول الأمر أن تتلاحم مع النسيج العربي ، وانحصر بعضها في دراسة العاميات تاركا مجال الفصحى . ولكن النتيجة التي تسلم لهذه الحركة أنها نجحت في تثبيت بعض المفاهيم العامة في دراسة اللغة ، وهزت كثيرا من المسلمات فانطلقت السنة بعض شباب الباحثين وأقلامهم في نقد القديم ، وتجريحه ، وتخطئته ، والتهجم عليه ، والتهكم به دون أن يقدم هؤلاء وأولئك بديلا عنه .

واستقلت فئة ثالثة بالنصوص الأدبية ، يرى بعضها أن ليس من حق أحد آخر الدخول في مملكتها ، وقد أسقطت هذه الفئة من حسابها ما يشغل الفئتين السابقتين من علم لغة أو نحو ، ولم ير المتنوع إليها ضرورة للاهتمام بهذا الجانب من جوانب الدرس ، وابتعد نقاد الأدب عن الاهتمام بفاعلية النظام النحوي فلما أنه لا يعينهم في شيء ،

وقد انتقد بعضهم هذا المسلك<sup>(٢)</sup> وفي الوقت نفسه انزلت الدراسات النحوية ولم تستطع تخطي هذه الحواجز الوهمية ، وعجزت الدراسات اللغوية عن انشاء مدرسة ذات اتجاه معروف أو خلق مذهب ذي أبعاد محددة واضحة يجتذب اليه دارسي الأدب<sup>(٣)</sup> .

إن الركود الذي تعاني منه الدراسات النحوية الآن — رغم ما تقذف به أفواه المطابع من عشرات الكتب — يحتاج الى فتح نافذة في جداره

(٢) يقول الدكتور مصطفى ناصف في كتابه دراسة الأدب العربي ( الدار القومية للطباعة والنشر ) ص ٢١٤ : « والواقع ان فاعلية النظام النحوي في خلق المعنى المتعدد غير ماثلة في اذهانتنا ، وهذه الفاعلية جزء اساسي من حيوية اللغة وقدرتها على اداء كثير من وظائفها . وقد بذل المتكلمون ما وسعهم من اجل توضيح هذه الملاحظة ، فنظام الكلمات ونوع الترابط والانفصال بين العبارات ، والتفاوت الملاحظ بين صيغ الكلمات في العبارة ، كل اولئك كان مجالا واسعا لكشف امكانيات غير قليلة ، ولكن يظهر اننا حتى الآن لا نقدر خطر الفهم النحوي الناضج ، او نظن ان مراجعة المعاني امر لنازك الملائكة ص ٢٣٩ ( الطبعة الثالثة ) حيث تأخذ على النقاد عدم اهتمامهم بالنحو . غير انها تعنى بالنحو المستوى التعليمي من الرغف والنصب والجر . ولا يفهم من كلامها الاهتمام بالنحو بوصفه ذا فاعلية في بناء الشعر . (٣) لم يكن الامر في الآداب الأوروبية على ما جرى عليه الحال عندنا ، على حين تنفصل كل فئة عن الأخرى عندنا ولا يتعاون بعضها مع البعض الآخر تألفت منذ الربع الثاني من هذا القرن مدرسة ذات مذهب أدبي معين عرف بالمنائية بدأت أصداؤه تتردد عندنا الآن ، تقوم دعائم هذا المذهب على معطيات علم اللغة ، وتستند مرتكزاتها وأصولها على مدرسة جنيف بريادة العالم اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير ( ١٨٥٧ — ١٩١٣ م ) وحلقة الدراسات اللغوية ببراغ ( ١٩٢١ ) وحيل لواء الفكرة وشغل بتنظيرها وتطبيقها علماء من أوروبا الشرقية أولا ثم امتدت لتجد صدى قويا لها في كل اللغات الأوروبية ، ويمثل الخط الرئيسي لهذا المذهب الابتعاد عما كان شائعا في الدراسة الأدبية من تتبع مصادر الأفكار وتفضيلا للتأثير والتأثر ، والاهتمام بالدلالات السياسية والاجتماعية ، والتركيز من ثم على العمل الأدبي وحده بوصفه وحدة مستقلة تحيل مفاتيحها جميعا في تكوينها الخاص بحسبان الأدب عملا لغويا قبل كل شيء . ( انظر الفصل الأول من كتاب : نظرية البنائية في النقد الأدبي » للدكتور صلاح فضل ( القاهرة ١٩٧٧ م ) ومحاولة لتحليل البناء الشعري عند نزار قباني لبير جورجيان ترجمة احمد درويش — البيان أكتوبر ١٩٧٧ م ) .



الاستمرار حتى تتحرك هذه الدراسات في مجرى يقتض لها التسليمة والاستمرار ، ويتيح لها حياة طبيعية بدلاً من تلك الحياة المصطنعة المتكلفة التي لن يصبر عليها القارئون بالأمر كثيراً .

ومن المعروف أن حيوية النحو في القديم نبتت من أنه علم نصي ، وغير خاف أنه نشأ في حضان القرآن الكريم ، ومن أن النحاة القدماء لم يوقفوا دراساتهم على الجانب النظري فحسب ، بل تخطوا ذلك إلى الجانب التطبيقي ، وقد اتخذوا من القرآن الكريم والشعر القديم وشعر معاصريهم — أحياناً — مادة خصبة للتطبيق النحوي ؛ ومن هنا وجدت في خزائن التراث عشرات الكتب لشرح القرآن وتفسيره وأعرابه ، وشرح مختارات الشعر ، ودواوين بعض الشعراء شرحاً يقوم في جانب كبير منه على فهم العلاقات النحوية ؛ ولذلك استطاعت الدراسات النحوية القديمة أن تحيا وتتخطى الينا القرون والأجيال . ويعرف المشتغلون بالنحو وعلوم العربية أن كثيراً من القضايا النحوية لا تفهم من كتب النحو وحدها بل من كتب التفسير وشرح المختارات الشعرية والأمالى والمجالس التي تعتمد على مقطوعات الشعر المختلفة والروايات الأدبية .

وقد كان كتاب سيبويه — وهو أول مؤلف نحوي يصل الينا — كتاباً جامعاً لعلوم العربية وفقه أسرارها ، وإن قارئه ليستشعر أنه يهتم بحسن الكلام وقبحه لا بمجرد صحته وحسب ، فيقول عن الإخبار عن النكرة بنكرة : « وذلك قولك : ما كان أحد مثلك ، وما كان أحد خيراً منك ، وما كان أحد مجترئاً عليك . وإنما حسن الإخبار هنا عن النكرة حيث أردت أن تنفي أن يكون في مثل حاله شيء أو فوقه ، لأن المخاطب قد يحتاج إلى أن تعلمه مثل هذا . وإذا قلت : كان رجل ذاهباً ، فليس في هذا شيء تعلمه كان جهله . ولو قلت : كان رجل من آل فلان فارساً ، حسن ؛ لأنه قد يحتاج إلى أن تعلمه أن ذاك في آل فلان ، وقد يجهله . ولو قلت : كان رجل في قوم عاقلاً ، لم يحسن ؛ لأنه لا يستتكر أن يكون

في الدنيا عاقل ، وأن يكون من قوم ، فعلى هذا النحو يحسن ويقبح »<sup>(٤)</sup> .  
فنحن هنا أمام تذوق للتركيب وشرح لأسرار حسنه وقبحه ، ولسنا أمام  
قاعدة نحوية صارمة تجيز شيئاً وتخطئ آخر . وقد يطول بنا القول  
إذا أخذنا في تتبع الكتاب على هذا النحو ، ولكني أود أن أشير إلى  
نص آخر من الكتاب يكشف عن روح الاهتمام بالتركيب وما يتعلق به  
من معنى ، يقول سيبويه في باب الفاعل والمفعول : « فإن قدمت المفعول  
وأخرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الأول ، وذلك قولك : ضرب  
زيداً عبد الله ، لأنك إنما أردت به مؤخراً ما أردت به مقدماً ، ولم ترد  
أن تشغل الفعل بأول منه ، وإن كان مؤخراً في اللفظ . فمن ثم كان حد  
اللفظ أن يكون فيه مقدماً ، وهو عربي جيد كثير ، كأنهم إنما يقدمون  
الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعنى ، وإن كانا جميعاً يهمانهم  
ويعنيانهم »<sup>(٥)</sup> وهذا يكشف عن محاولة سيبويه بيان أغراض التركيب  
في الوقت الذي يقدم فيه أنماطه النحوية .

وقد شغل كثير من النحاة بعد سيبويه بالتأليف في معاني الشعر  
وقواعده ، ومن هؤلاء المبرد وثلعب<sup>(٦)</sup> ، على تفاوت بينهم في طريقة  
التناول ومحاولة الافادة من الاستخدام النحوي .

(٤) سيبويه — الكتاب : ١/٥٤ ( طبعة دار القلم بتحقيق عبد السلام  
هارون ١٩٦٦ م وراجع طبعة بولاق ١/٢٧ ، ٢٨ ) وانظر ما كتبه الأستاذ  
على النجدي ناصف عن قيمة الكتاب وتأثير البلاغيين به والنصوص التي  
تأجلها بأصول الكتاب من علماء البلاغة في « سيبويه أمام النحاة » صفحة ٥٦٤  
وما بعدها ( عالم الكتب بالقاهرة ) ، وتارن بها في كتاب الدكتور عبد الرحمن  
السيد « مدرسة البصرة النحوية » ٥٣٩ وما بعدها ( الطبعة الأولى توزيع  
دار المعارف ) .

(٥) الكتاب ١/٣٤ ( طبعة دار القلم وفي طبعة بولاق ١/١٥ ، ١٦ )  
وقد نقل عبد القاهر الجرجاني الجزء الأخير من هذا النص في « دلائل الاعجاز »  
وفيه « وهم بشائه أعنى » بدلا من « وهم ببيانه أعنى » صفحة ٨٤ ( طبعة  
المنار ) .

(٦) يحفل الفهرست لابن النديم بأسماء كثير من الكتب في هذا الباب ،  
وقد سقط كثير من هذه الكتب من يد الزمن وبقي القليل منها ، وقد نشر  
محمد عبد المنعم خننجي كتاب « قواعد الشعر » لثلعب سنة ١٩٤٨ ( دار احياء  
الكتب العربية — القاهرة ) .

( م ٩ — دراسات عربية )

ولم يكن « الإعراب » بالمفهوم الذى ساد فى العصور المتأخرة شاعرا للنحاة الأوائل بقدر ما كان يشغلهم بيان التركيب ، وقد كان يتردد بينهم أن استقامة المعنى أهم من استيفاء الإعراب ، وإذا كان هناك خروج على السمت المألوف ؛ فإن ذلك لارادة معنى معين « وليس شئ يضطرون اليه الا وهم يحاولون به وجهها » كما يقول سيبويه <sup>(٧)</sup> ، ويقول ابن جنى « فإن العرب قد تحمل على ألفاظها لمعانيها حتى تنفسد الإعراب لصحة المعنى » <sup>(٨)</sup> ؛ ولذلك لم يعد عبد القاهر الجرجاني « الإعراب » بهذا المفهوم من وجوه التفاضل والمزية فى الكلام ، « وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم ، وليس هو مما يستتبط بالفكر ويستعان عليه بالروية ، فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع ، أو المفعول النصب ، أو المضاف اليه الجر بأعلم من غيره ، ولا ذاك المفعول به مما يحتاجون فيه الى حدة ذهن وقوة خاطر ، إنما الذى تقع الحاجة فيه الى ذلك العلم بما يوجب الفاعلية للشيء اذا كان ايجابها من طريق المجاز كقوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم » وكقول الفرزدق : « سقتها خروق فى المسامح » وأشباه ذلك مما يجعل الشيء فيه فاعلا على تأويل يدق ، ومن طريق تلف ، وليس يكون هذا علما بالإعراب ، ولكن بالوصف الموجب للإعراب » <sup>(٩)</sup> ويؤكد عبد القاهر الجرجاني هذه الفكرة فى أكثر من موضع ويلح عليها ، فيقول فى موضع آخر : « ومن العجب أنا اذا نظرنا فى الإعراب وجدنا التفاضل فيه محالا ؛ لأنه لا يتصور أن يكون للرفع والنصب فى كلام مزية عليهما فى كلام آخر » <sup>(١٠)</sup> فليس الحديث هنا عن مستوى الصحة اللغوية فى حد ذاتها فكون الكلام صوابا لا يوجب له مزية ولا فضلا ؛ « لأننا لسنا فى ذكر تقوم اللسان والحرص من اللحن وزين

(٧) الكتاب ٣٢/١ ( دار القلم ) و ١٣/١ « بولاق » .  
(٨) ابن جنى : المحتسب فى تبين شواذ القراءات والايضاح عنها ٢١١/٢ تحقيق على النجدي ناصف وعبد الفتاح شلبى ( المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٦٩ م ) .  
(٩) عبد القاهر الجرجاني — دلائل الإعجاز صفحة ٣٠٢ ( طبعة المنار ) .  
(١٠) السابق نفسه صفحة ٣٠٦ .

الاعراب فنعتقد بمثل هذا الصواب ، وإنما نحن في أمور تدرك بالفكر اللطيفة ، ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم » (١١) وهذه الفكر اللطيفة والدقائق التي لا يوصل إليها إلا بثاقب الفهم هي المعاني الموجبة لأن يكون الكلام على هذا النحو أو ذاك من التركيب ، فإذا كان ما يراد التعبير عنه قويا جاء التعبير عنه بالقوة نفسها . وقد كان بعض متقدمي النحويين يعتقدون أن « الأصوات تابعة للمعاني فممتى قويت ؛ قويت ، وممتى ضعفت ؛ ضعفت » (١٢) وفي ضوء هذا المبدأ عالج ابن جنى بعض القراءات القرآنية ، وفسرها تفسيرا لم يسبق إليه ، ففي قراءة الحسن البصري لقوله تعالى ( سأوريكم دار الفاسقين ) — سورة الأعراف من الآية ١٤٥ — بأشباع ضمة الهمزة في سأوريكم — يقول : « وزاد في احتمال الواو في هذا الموضع أنه موضع وعيسد واغلاظ فمكن الصوت فيه وزاد اشباعه واعتماده فألحقت الواو فيه » (١٣) . وفي تفسير قراءة علي بن أبي طالب وابن مسعود ويحيى والأعمش لقوله تعالى ( ونادوا يا مال ليقتض علينا ربك ) — سورة الزخرف من الآية ٧٧ ، بترخيم مالك — نجده يفسر ترخيم « مالك » هنا تفسيرا يتفق مع المبدأ السابق حيث يقول « وذلك أنهم لعظم ما هم عليه ضعفت قواهم ، وذلت نفوسهم ، وصغر كلامهم ، فكان هذا من مواضع الاختصار ضرورة عليه ووقوفا دون تجاوزه إلى ما يستعمله المالك لقوله القادر على التصرف في منطقة » (١٤) ، فهنا تجاوز لرصد الظاهرة إلى تفسيرها والاشارة إلى ربطها بالموقف الذي ترد فيه .

وكانت هذه اللمحات نظرات غردية موزعة في تناول القدماء

(١١) السابق : صفحة ٧٧ .

(١٢) ابن جنى — الخصائص ٢/٢١٠ ( تحقيق محمد على النجار ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٥٥ ) .

(١٣) ابن جنى — المحضب ٢/٢٥٩ .

(١٤) السابق : ٢/٢٥٧ وقارن بما في « الاتصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري » في المسألة الخمسين .

للتصوص وكانت تؤكد أن ثمة فكرة كامنة تحتاج الى الوقت الملائم للظهور ، حتى كان الحديث عن اعجاز القرآن واختلافهم حوله هل هو بالصرغة أو بما تضمنه من الأخبار أو بتركيبه ونظمه أو بكل هذه جميعا - كان الحديث عن اعجاز القرآن مجالا خصبا للكشف عن طاقات اللغة الكامنة في التعبير الأدبي ، وكان معظم الاعتماد في هذا المجال على المعانى النحوية .

وقد ظلت هذه البذور تنمو حتى اكتملت عند عبد القاهر الجرجاني في نظريته المعروفة « النظم » ، وقد أفاض في ربط المعانى النحوية بمدلول النص الأدبي ، وأرجع كل مزية في التعبير الى المعانى النحوية لا غير .

وليس النظم عنده في مجمل الأمر « الا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التى نهجت فلا تزيغ عنها ، وتحفظ الرسوم التى رسمت لك فلا تخل بشئ منها ، وذلك أنا لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه ، فينظر في الخبر الى الوجوه التى تراها في قولك : زيد منطلق ، وزيد ينطلق ، وينطلق زيد ، ومنطلق زيد ، وزيد المنطلق ، والمنطلق زيد ، وزيد هو المنطلق وزيد هو منطلق » (١٥) فقد ذكر عبد القاهر الجرجاني هنا ثمانية وجوه للأخبار عن انطلاق زيد ، سبعة منها بالجملة الاسمية ، وواحد منها بالجملة الفعلية حيث تقدم فيها الفعل المضارع « ينطلق زيد » فتحول المبتدأ الى فاعل بدلا من أن يكون ضميره هو الفاعل ، وتتناول الوجوه السبعة للخبر ، تنكيره ، وتعريفه ، وتقديره ، وتأخيرها واغراءه وتركيبه ، وفصله بضمير فصل أو عباد عن المبتدأ . ولم يكن عبد القاهر الجرجاني - هنا - قاصدا الى حصر هذه الوجوه ، والا فهنا أوجه أخرى محتملة وممكنة ، ولكن هذه الأوجه هى التى

(١٥) عبد القاهر الجرجاني - دلائل الاعجاز صفحة ٦٤ ( طبعة المنار ) .

تحتملها كلمة « منطلق » أو « ينطلق » أى فى حالة اسم الفاعل والمضارع  
فحسب .

وما يقوله عن الخبر يقوله عن الحال ، مع استعداد الحال لامكانات  
أكثر من الخبر ومع الحال الجملة خاصة ، ووجوه الشرط والجزاء ،  
ومعاني الحروف التى تشترك فى معنى ثم ينفرد كل منها بخصوصية فى  
ذلك المعنى لا يشركه فيها غيره ، والجمال وما يكون بينها من الفصل  
والوصل ، والنظر فيما اذا كان الوصل « بالواو » أو « بالفاء » أو « ثم »  
أو « أو » أو « أم » أو « لكن » أو « بل » ، وما يلابس ذلك كله من  
التعريف والتكثير والتقديم والتأخير فى الكلام ، والحذف والتكرار  
والاضمار والافتقار ، وهل وضع كل من ذلك مكانه ، واستعمل على  
الصحة وعلى ما ينبغى له ؟ فهذا هو السبيل الى النظم ؛ « فليست  
بواجد شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً ، وخطؤه إن كان خطأً الى  
النظم ويدخل تحت هذا الاسم الا وهو معنى من معانى النحو قد  
أصيب به موضعه ووضع فى حقه ، أو عومل بخلاف هذه المعاملة  
فأزيل عن موضعه ، واستعمل فى غير ما ينبغى له ، فلا ترى كلاماً قد  
وصف بصحة نظم أو فساد ، أو وصف بمزية وفضل فيه الا وأنت تجد  
مرجع تلك الصحة وتلك الفساد ، وتلك المزية وتلك الفضل الى معانى النحو  
وأحكامه ، ووجدته يدخل فى أصل من أصوله ، ويتصل بباب من  
أبوابه » (١٦) .

وقد ألح عبد القاهر الجرجاني على هذه الفكرة وأدار وجوه  
القول فيها ، وقد أتاحت له كثرة مراجعتها وانعام النظر فيها أن يقع  
من خلالها على عدة أفكار دقيقة تدور فى هذا الاطار ، فعنده أن الألفاظ  
مغلقة على معانيها حتى يكون الاعراب — أى الوجوه الموجبة له — هو  
الذى يفتحها ، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها ،

وأنه المعيار الذى لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه ، والمقياس الذى لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع اليه (١٧) ، والألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هي كلم مفردة ، وأن الألفاظ تكتب لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ (١٨) .

وأولى هذه الأفكار بالعناية في مجال الإشارة الى النظم عند عبد القاهر الجرجاني هي الفكرة التى يشير فيها الى أن هذه المعانى التى يقصد اليها ليست معانى من الممكن حصرها وتحديدتها بحيث يمكن التقعيد لها ، بل هي معان كثيرة متجددة مع تجدد الابداع الأدبى نفسه ، يقول : « واذا عرفت أن مدار النظم على معانى النحو وعلى الوجوه والفروق التى من شأنها أن تكون فيه فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها ، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ، ومن حيث هي على الإطلاق ، ولكن تعرض بسبب المعانى والأغراض التى يوضع لها الكلام ثم بحسب موضع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض » (١٩) وهذه مسألة جديدة بالاعتبار ، ولا يصح أن نهملها .

لقد كان من جملة أغراض عبد القاهر الجرجاني من نظرية النظم غرض ديني - وله كل الحق في ذلك - حيث أراد الدفاع عن أعجاز القرآن ، وبيان طريقه من خلال النظم ، وتعليم طريقة الجدل في ذلك وعدم الوقوع في مغالطة الخصوم (٢٠) ، ولعل هذا ما جعل تطبيقاته لهذه النظرية لم تكن الا على مستوى الجملة الواحدة بوصفها وحدة فنية مستقلة تحمل كل مقومات تمايزها واستقلالها ، وقد يصلح هذا

(١٧) انظر السابق صفحة ٢٣ ، ٢٤ .

(١٨) السابق نفسه ص ٢٣ ، ٢٤ .

(١٩) السابق نفسه ص ٦٩ .

(٢٠) انظر صفحة ٢٣ ، ٢٤ .

الضرب من التناول للقرآن الكريم على اعتبار أن كل آية فيه بل كل جملة منه معجزة في ذاتها ولكن هذا التناول لا يصلح للشعر من حيث إننا لسنا نريد تحليل جملة من القصيدة أو بيت واحد فيها بل نريد تحليل القصيدة كلها بوصفها وحدة بنائية متكاملة ذات أجزاء كل جزء فيها يقوم بوظيفة معينة في تكامل هذا البناء ؛ إذ إن هذا يدفع الى التساؤل المرتاب : ما الذى يدفع الشاعر الى صوغ هذا العدد من الأبيات المستقلة والأغراض المتناثرة في قصيدة واحدة ؟

ومن هنا كانت خطوة ما صنعه عبد القاهر من التمثيل بأبيات مستقلة معزولة عن سياقها منطور الى كل بيت منها على أنه عمل فنى مكتمل ، وقد تحنطت هذه الأمثلة ، فظلت تتداول بين البلاغيين من بعده حتى فقدت بريقها •

ومع هذا فإننى أرى أن محاولة عبد القاهر الجرجاني محاولة وضيئة في تاريخ النظر الى النصوص الأدبية وتفسيرها ، وقد كان المرجو أن تثمر هذه المحاولة بعد أن تنمو نموا طبيعيا من بعده حتى تصبح منهجا ثابت الدعائم واضح المعالم ، ولكن يبدو أن من أتى بعده أعشاهم بريق ذهنه وتوقد خاطره قدأروا في أطاره ، ولم يزيّدوا على عمله شيئا الا التفرّيع والتقسيم ومحاولة التعقيد ، مع أن هذه المعانى تند عن التعقيد الصارم • وقد كان أولى بمن جاء بعد عبد القاهر الجرجاني أن يحاولوا تطبيق هذه النظرية فبكثروا من ذلك ، لأن حياة هذه المعانى النصوية في التطبيق المتجدد المستمر ، وكان يمكن عن طريق هذا التطبيق المتكرر المتنوع أن يكون لدينا سبيل واضح الى تناول النص الشعري عن طريق الفهم النصوى الناضج ، ولو كان ذلك قد تم واتصل لأصبح لدينا الآن منهج عربى في تحليل النص وتفسيره بدلا من « الترقيع » الذى يعتمد على الاقتباس من الاتجاهات الأجنبية دون أن تجد هذه المقتبسات تربة ملائمة لاستنباتها وتنميتها وتلاحمها مع النسيج العربى ، فبقى هذه



المقتبسات أجساما غريبة في جسم الثقافة العربية (٣١) \*

إن « علم المعاني » الذي أسفرت عنه محاولة عبد القاهر الجرجاني الفذة — وهو علم يقوم على فهم التراكيب وأسرارها — يقدم مادة وفيرة في صدد محاولة بيان المعنى النحوى في البناء الشعري ولكن بعض هذه المادة يحتاج الى إعادة النظر (٣٢) . إن فهم أسرار التراكيب مستويات ، وكلما كان البحث فيها أكثر ثقافة وأدراكا ومراعاة وتمرسا بالعربية ؛ كان فهمه لأسرار التراكيب أدق وأقرب الى الغاية ، ومادام الفهم

(٣١) لا يعنى هذا — بحال — اننى ادعو الى عدم الاعادة من الآداب الأجنبية ومذاهبها المختلفة واتجاهاتها ، بل على العكس من ذلك تماما . اننى أعيب عدم قدرتنا على تنظيم وجوه هذه الاستفادة المتوخاة ووضعها موضعها ، وفي رأى أن عدم قدرتنا على الاستفادة الحقيقية نابع أساسا من عدم تمييزنا ، وعدم استقلال فكرنا وتحديد شخصيتنا ، وانى لأرى أن شرط كمال الاستفادة ونحقتها هو وضوح الشخصية الثقافية واستقلالها وتميزها ، لأن هذا يتيح لنا معرفة ما يمكن قبوله وما لا يمكن قبوله ، وما يلائم وما لا يلائم . إن الذات ذات الشخصية المستقلة يتجاوب بعضها مع البعض الآخر وتفيد كل منها من الأخرى ، وعندما تستفيد شيئا تهضمه وتصيغه بصيغتها هي ويصبح من مميزاتنا هي . أما عندنا فنحن لا يترامى اليها صدى الاتجاه المعين الا بعد أن يكون قد مر عليه زمن طويل ونقد بريته في موطنه وبعد أن تكون موجته أخذت في الانحسار ، ويكون انتقاله اليها بطريقة عشوائية فردية ، ثم أن ناقله يزعمون له أكثر من قيمته أحيانا . ثم أن لدينا عيبا غريبا هو أن نحتكم في قيمة ما لدينا الى معيار ما ينقل اليها ، فإن وجدنا مشابهة بينهما فرحنا وهللنا ، وإن وجدناه مختلفا عنه أزعجنا به وطرحناه . وخذ النحو العربى مثلا لذلك ، نحمد أن شيع شيئا وأهانة على يد بعض اللغويين المحدثين وجدنا منهم أخيرا من يرى أن في ظهور المنهج التحويلي على يد تشوسكى واعتباطه على العقلانية رد الاعتبار للنحو العربى .

(٣٢) من ذلك على سبيل المثال قول الزمخشري — وهو من أصحاب اللغات الذكية في تفسير النصوص — : أن الالتفات من محاسن الكلام « وجه حسنه هو أن الكلام إذا نقل من أسلوب الى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية ( تجديد ) لنشاط السامع وأكثر أيقاظا للأصغاء اليه من أجرائه على أسلوب واحد » ( انظر الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ١٦٠/١ ) مع أن المخالفة بين الضمائر من الممكن أن تكون مجالا خصبا لدلالات متعددة تتوقف على صياغة التصيدة كلها .

قائما على أساس التركيب نفسه فسوف يؤمن الشطط والزلل ، ولن يكون التفاوت الا في درجة الفهم لا في نوعه . وليس علم المعاني علما توقيفيا ، ولذلك لن يكون علينا من بأس اذا وقفنا من بعض ما جاء عنهم وقفـة المراجعة واعادة النظر ، وقد كان علماء المعاني أنفسهم محسنين غاية الاحسان عندما كانوا يذكرون وجوها مختلفة لتركيب ما من التراكيب ، وبعد ذكر هذه الوجوه يعقبون بها يشعر أن الباب مفتوح لكل مجتهد في فهم النص بشرط سلامة العقل واستقامة الطبع يقول القزويني مثلا بعد أن يذكر عشرة أغراض مختلفة قد يحذف المسند اليه لواحد منها « وإما لاعتبار آخر مناسب لا يهدى الى مثله الا العقل السليم والطبع المستقيم » (٢٣) فالأمر راجع أولا الى سلامة العقل واستقامة الفطرة في النظر الى النصوص وليس معنى هذا أنه تذوق عفوى ، ولكنه تذوق قائم على فهم العلاقات التي تصكم التركيب وتوجه بناءه ، وهذه العلاقات هي « المعاني النحوية » .

إن الوقوف على المعاني النحوية وفاعليتها في القصيدة محاولة لطرق أهم أبوابها للولوج الى عالمها ، وهذا يقتضينا أن نحسن الظن بالشعراء الكبار فلا ننظر الى شعرهم بمعيار التصويب والتخطئة — وبخاصة الشعراء المتقدمون — بل ينبغي أن نحاول استكشاف أسرار التراكيب لديهم حتى تلك التي تبدو على أنها — من وجهة نظرنا — مخالفات نحوية يرتكبونها في شعرهم ، إنهم يعمدون اليها عمدا غير غافلين عنها ، ووراءها معنى متساوق مع المعنى الشعري للقصيدة ، ولقد كانت نظرة التصويب والتخطئة وراء وقوف بعض النقاد العرب القدماء من هذه المخالفات موقف العيب والانتقاص والتحذير من ارتكاب أمثالها ، ولعل هذا الموقف كان من تأثير النحاة الذين عزلوا هذه الظواهر لأنها لا تطرد مع القاعدة التي يرجعون لها الاطراد ، مع أن امام النحاة سيبويه يقول « وليس شيء

(٢٣) الخطيب القزويني — الايضاح في علوم البلاغة ١/١٠٩ ( الطبعة الرابعة ١٩٧٥ م بشرح وتحقيق الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي — دار الكتاب اللبناني — بيروت ) .

يُخْطَرُونَ إِلَيْهِ إِلَّا وَهُمْ يَحَاوِلُونَ بِهِ وَجْهًا» (٢٤). وقد حاول العبقري الفذ أبو الفتح ابن جنى أن يقدم تفسيراً ناضجاً لما سماه النحاة «ضرورة شعرية» إذ يبين أن الشاعر الذي يعتمد على مثل هذه المخالقات هو الشاعر القوي الجسور لأنه يعلم أن ابتعاده عن مثل هذه الأمور أقرب إلى النجاة وأبعد عن المحالة، وليس في ذلك دليل على ضعف لغته لأنه ارتكب ما ارتكب أدلّالاً بقوته (٢٥) ورغبة في أحداث تأثير معين يرمى إليه بما فعل.

(٢٤) سيبويه — الكتاب ٢٢/١ (طبعة دار القلم) ١٣/١ (طبعة بولاق).

(٢٥) انظر نص ابن جنى في الخصائص ٣٩٢/٢ وهو «فمن رأى الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها وانفراق الأصول بها فاعلم أن ذلك على ما جشمه منه وأن دل من وجه على جوره وتعسفه فانه من وجه آخر مؤذن بصياله وتخطئه، وليس يقطع دليل على ضعف لغته ولا تصوره على الوجه الناطق بفصاحته، بل مثله في ذلك عندي مثل مجرى الجميع بلا لجام ووارد الحرب الفروس حاسراً من غير احتشام، فهو وإن كان ملوماً في عنته وتهالكه فانه مشهود له بشجاعته وفبض منته، إلا تراه لا يجهل أن لو تكفر في سلاحه أو أعصم بلجام جواده لكان أقرب إلى النجاة وأبعد عن المحالة، لكنه جشم ما جشمه على علمه بما يعقب اقتحام مثله أدلّالاً بقوة طبعه ودلالة على شجاعة نفسه» وقارن ما قاله ابن جنى بما يقول: بول روبرتس، وقد أتى ببينين من افتتاحية تصيدة مشهورة للشاعر أ. أ. كامينجز كسر فيها قواعد النحو، وأعاد روبرتس صياغتها وفقاً لقواعد النحو. يقول: «إننا لو أعدنا صياغتها على تنضيب قواعد النحو نكون قد نحينا الشعر جانباً» ثم يقول: «إن كامينجز لم يكن خارجاً على قواعد النحو لأنه غير مكترث أو لأنه لا يعرف تعبيراً أفضل. ولكنه عن عمد تام يريد أن يحصل على تأثير شعري معين، وكل الشعراء يفعلون هذا، ولو أن بعضهم — مثل كامينجز — يفعل هذا أكثر من غيره. انهم يستخدمون القواعد النحوية بوصفها نقطة مغادرة ينطلقون منها يوترونها ويجربون بها محاولة الحصول على أكثر الطرق فعالية وتأثيراً لقول ما يريدون» Paul Roberts, Modern Grammar, p. 7.8. (New York, 1968).

ويسمى الدكتور محمد مندور هذه الظاهرة «كسر البناء» ويقول: «لقد تميز في الغرب كتاب بما في أسلوبهم من نتوء لا تعدو أن تكون خروجاً على الدارج من الاستعمالات والتراكيب، وهذا النتوء تطلق على الطريقة التي يبنون بها عباراتهم «كسر البناء» ومن النقاد — وبخاصة في الغرب — من يرون

ومن الغريب أنه قد وقعت مثل هذه الأمور في القرآن الكريم ، وقد أجاد النحاة والمفسرون في التماس تعليلها وتفسيرها بما يتلاءم مع السياق الذي وردت فيه .

وإذا كانت محاولة عبد القاهر الجرجاني وما أسفرت عنه من علم المعاني تمثل مرتكزا تراثيا أصيلا في الدعوة إلى إحياء الاهتمام بالمعنى النحوي ومحاولة جعلها مدخلا لتفسير القصيدة وفهماها ؛ فإن هناك مرتكزا آخر معاصرا يتمثل في الدعوة الجديدة في النقد الأدبي التي تحاول جاهدة توجيه النقد في الأدب العربي وجهة لغوية عن طريق النقد التطبيقي استنادا إلى أن العمل الأدبي فن لغوي في المقام الأول ؛ ولذلك ينبغي الدخول إلى النص الأدبي بغية تحليله من باب الملائم وهو اللغة بكل مستوياتها وأبعادها التي يستخدمها العمل الأدبي في تكوين شكله الفني . والقصيدة قبل كل شيء تركيب أو بناء لغوي ، ومهمة الناقد حيالها ليست هي إطلاق الأحكام العامة القائمة على الاستحسان أو الاستهجان الذاتيين غير المبرهن عليهما من خلال العمل نفسه ، أو رصد اتجاهات غير أدبية كالاتجاهات السياسية أو الاجتماعية أو النفسية أو غيرها ونسبة العمل الأدبي أو قائله إليها والاكتفاء ببعض الاشارات التي

---

إن أفراد الصحة اللغوية بمعناها الدارج لا يصدر عنه إلا أسلوب مسطح لا جدة فيه ولا رونق له ، وهم يؤيدون رأيهم بالحقيقة الانشائية المعروفة من أن الكمال المطلق ميل في ذاته ، وأنه من الخير أن تأخذ الكتاب من حين إلى حين نزوة من شيطان الأدب تخرج بهم عن التعبير المتوقع المألوف » ( في الأدب والنقد ٢٤ ، ٢٥ للدكتور محمد مندور — دار نهضة مصر للطبع والنشر — القاهرة ) ، وقد تناول الدكتور مندور هذا تحت ما يسميه « النقد اللغوي » ولكنه لم يحسده ملاحظه .

وقد ذهب سيبويه وابن مالك إلى أن الضرورة الشعرية هي ما ليس للشاعر عنه مدفوعة ، فيوسع الشاعر أن يغير هذا التركيب ويستبدل به آخر ، ولكنه يبقى عليه لأنه أدل على ما يريد من غيره . ( انظر في تفصيل رأيهما : الضرورة الشعرية في النحو العربي للدكتور محمد حسانة عبد اللطيف الفصل الثاني — مكتبة دار العلوم — القاهرة ١٩٧٩ م ) .

تساعد على هذا ، بل مهمة الناقد الحقيقية هي إضاءة العمل وتنويره واستكشاف جوانبه الفنية وعلاقاته في ضوء ما يسمى بالقراءة الفاحصة للنص الأدبي<sup>(٢٦)</sup> .

ولكن هذه الدعوة لم تجعل المعنى النحوي مرتكزا من مرتكزاتها ، ولم يظهر في كتابة أصحابها حتى الآن ما يشير إلى اعتمادهم عليه أو الاستعانة به غير بعض الاشارات القليلة جدا التي لا تمثل منهجا متكاملًا ، وعم معذرون في هذا ؛ لأن النحاة لم يقدموا لهم مادة صالحة لاستغلالها في هذا السبيل ، ولم تتألف مدرسة لغوية واحدة ذات اتجاه معروف يغذى بتأثيره التيارات الأدبية بحيث تتمخض عن اتجاه نقدي في هذا الصدد ، وكل ما يجده أمامهم هؤلاء النقاد المجتهدون من نتائج نحوي محدث لا يختلف عما يجدونه في كتب النحو الشائعة التي لم تتناول هذه المعاني النحوية بقدر ما تناولت الصيغ النحوية ( وسوف أشرح الفرق بينهما ) ولم تتحدث كتب النحو إلا عن بعض هذه المعاني حديثا غير مقصود اليه كالحديث عن أغراض بناء الفعل للمجهول أو معاني حروف الجر أو معاني حروف العطف والفرق بين حروف النداء بعضها والبعض الآخر ، والفرق بين همزة الاستفهام و « هل » والحديث عن أغراض النعت ، ومعاني حروف الزيادة في صيغ الأفعال وما يشق

(٢٦) قام بهذه الدعوة — باقتدار — الدكتور محمود الربيعي في عدد من المقالات النظرية وأهمها « كيف اقرأ العمل الأدبي » و « الأدب والمجتمع » وقد طبق دعوته على عدد من القصائد القديمة للجيبب والمتنب العبدى والحديثة لشوقي وتاجي وأبيليا أبي ماضي وبعض المجموعات الشعرية الأخرى ، وقد جمع بعض هذه المقالات في كتابه « مقالات نقدية » مكتبة الشهاب ١٩٧٨ م بالقاهرة » وانظر تقديمه للكتاب الذي ترجمه « حاشر النقد الأدبي — دار المعارف ١٩٧٥ م » كما طبق هذا المنهج تطبيقا عذًا في كتابه « قراءة الرواية — دار المعارف ١٩٧٤ ط ١ » . وكتب الدكتور مصطفى ناصف تتناول هذا الجانب وبخاصة « دراسة الأدب العربي » و « مشكلات المعنى في النقد الحديث » و « قراءة ثانية لشعرنا القديم » .

منها ، وهى مواضع قليلة جدا فضلا عما توحى به من اعطاء هذه المعانى صفة الشمول والاطراد دون أن تربط ذلك بمواقف معينة .

إن الحديث عن عناصر منفصلة من مجموعة قصائد مختلفة لشعراء مختلفين كالحديث عن المرأة أو الحب أو الناقة أو الفرس أو الأطلال في الشعر الجاهلى مثلا — مع بريقة أحيانا — لا يساعد قارئ معلقة امرئ القيس مثلا على فهمها بوصفها بناء غنيا لغويا ، فضلا عن أن مثل هذا الضرب من التناول يعزل عنصرا من عناصر القصيدة عنها ، ويحمله بعيدا عن اطارها ، يجعل القارئ يقبل على قراءة القصيدة وفي ذهنه فكرة سابقة عن بعض عناصرها قد تشوش عليه وضع هذا العنصر مع بقية أجزاء القصيدة الأخرى التى لا يتم كونها قصيدة الا بهذه العناصر مجتمعة وتفاعلها في داخل اطارها . وقد يكشف التحليل النقدي الخاص بكل قصيدة على حدة أن الناقة مثلا عند امرئ القيس تختلف — ولا بد أن تكون كذلك — عنها عند طرفة ، بل قد تختلف عند الشاعر الواحد من قصيدة الى أخرى حسب توظيفه لها ، وهكذا .

أما الذى يضىء القصيدة ويكشف مكنونها ويساعد القارئ على تذوقها فهو أن يأخذ الناقد بيد قارئها ويفسر له كيف تركب هذا البناء اللغوى الفنى حتى استوى عملا ذا دلالة خاصة ، ويبصره بمواطن الجمال في هذا التركيب ، وإننى لا أعتقد أن من أهم أبواب الدخول الى عالم القصيدة الباب الذى يكشف لنا كيف يتم هذا التركيب ، أى تركيب وحدات البناء الفنى للقصيدة ، وأعنى به « المعانى النحوية » ، وأعتقد أيضا أن على المشتغلين بالنحو أن يقدموا في هذا الصدد ما يعين النقاد على أداء مهمتهم بحيث ييسروا لهم السبيل وأن يتعاون دارسو العربية على كشف النصوص وتحليلها بدلا من أن يعملوا متدابرين متخالفين .

ولكن .. هل يصلح المعنى النحوى مدخلا لتناول النص الشعرى ؟

إن النص الشعرى بطبيعة تركيبه مكثف مركز يحمل من الدلالات

أكبر مما تحمل اللغة المستعملة في مجالات أخرى ، أو اللغة المألوفة في تركيب أى نص أدبي آخر . وما لا يقال في القصيدة أكثر مما يقال ، إن الشاعر يكتفى أحيانا باللمحة الدالة والاشارة الخفية ، وقد يسهب في وصف شيء يجعله مقابلا لشيء آخر ، ولا يعمد الى غرضه بطريقة مباشرة ، وقد نطن أنها كذلك . إن القصيدة بناء غنى يحمل من الاشارات الكثير ، ولكن الدليل الذي لا دليل سواء على كل ما يريد الشاعر من قصيدته هو ما يقوله فعلا في القصيدة ، وما يقوله هو الكلام المحكوم بعلاقات نحوية معينة أنتجت هذه الدلالات المكثفة . إن الشاعر قد يلجأ الى ما هو متبع في تقاليد الفن الشعري في عصره كأن يلجأ الشاعر الجاهلي مثلا الى وصف الأطلال ووصف الناقة أو الفرس ووصف الثور أو الحمار الوحشي أو غير هذا وذاك مما يتداول في الشعر الجاهلي ، والسؤال الآن : هل هؤلاء الشعراء جميعا يصفون أطلالا واحدة أو ناقة واحدة ؟ وهب أنهم يصفون شيئا واحدا ، هل رؤيتهم واحدة واستخدامهم له واحد وتوظيفهم لهذا العنصر أو ذاك واحد ، وطريقة بنائهم الفنية واحدة بحيث يسوغ لنا هذا جمع هذه العناصر التي تبدو في ظاهرها متشابهة من هذا الشعر الكثير ودراستها بمعيار واحد ؟

أعتقد أن لو كان الأمر على هذا النحو صحيحا — وهو ليس كذلك — لأغنت عن الشعر الجاهلي كله عدة قصائد قليلة جدا .

ولنفرض أن بعض الشعراء يقفوا بعضا في وصف هذه الأمور وصفا مجردا من أى دلالة أخرى وراء هذا الوصف ، فكيف يصف ؟ هل يستخدم نفس المفردات ونفس الجمل ويقيم بينها نفس العلاقات ؟ صحيح أن هناك كثيرا من المفردات تتكرر في القصائد الجاهلية . ولكن المهم ليس هو المفردات ؛ لأن هذه المفردات لا تكون ذات دلالة واحدة في كل موضع ترد فيه ، فهناك قدر مشترك من معنى هذه المفردات بين أبناء البيئة اللغوية الواحدة ، لكن هذه المفردات تكتسب معانى اضافية في السياق الجديد والتراكيب الجديدة .

إننا لو أعطينا اثنين من المماريين مجموعة متماثلة تماما من مواد البناء ، ومساحة متماثلة تماما من الأرض ، وطلبنا من كل منهما أن يقيم بناء يصممه وينفذه ، لجاء البناءان مختلفين وفقا لقاعدة أولية هي أن كل رؤية أصلية متفردة تتمايز عن الأخرى ، وإذا أردنا المقارنة بينهما فسوف تتم المقارنة على أساس طريقة التنفيذ ، ومن دراسة البناء سوف نصل الى كل ما وراء ذلك مما نريد . وفي عمل فني مادته اللغة وأساس تنفيذه التركيب ، ألا تكون دراسة طريقة تركيب القصيدة كاشفة عن أبعاد كثيرة قد نزلن أنها بعيدة عنها ؟

إن كل معنى في القصيدة — مهما قيل في روافده — تابع أولا وأخيرا من طريقة بنائها ، وبنائها يقوم على جمل ذات علاقات بين أجزاء الجملة الواحدة من جانب ، وبين الجملة الأخرى من جانب آخر . وكل ما يقال عن التصوير الفني وغيره آت في أصله من طريقة التركيب ومن تأليف الجمل ونسبة الأشياء بعضها الى البعض الآخر وضمها في إطار واحد ووضعها في سياق معين من حيث إن هذه فحسب هي أثر الخيال الخالق ودليل تفرد وعبقريته . إن الشاعر عندما يقوم ببناء قصيدته يعمل ذهنه بطريقة دقيقة في طرح كل المقابلات الاستبدالية المختلفة التي كان يمكنه التعبير بها عن مراده ، ويختار عليها جميعا الصورة التي يورد بها جملة ، وهو عندما يطرحها قد تكون مقصودة لديه بطريق السلب . إنه في سبيل ذلك ينفي من استعماله كثيرا من المفردات على مستوى استخدام اللفظة المفردة ، وكثيرا من التراكيب على مستوى الجملة ، ويفضل عليها ما يجيء به من مفردات وتراكيب ذات علاقات ، وقد كان بعض القدماء على وعى دقيق بعمل الشاعر على هذا النحو ؛ ولهذا فسر سيبويه وابن مالك ما سماه النحاة ضرورة شعرية بأنه ما ليس للشاعر عنه مندوحة ، فليس بوسعنا أن نقول إن الشاعر مضطر مادام قادرا على استبدال تركيب آخر بهذا التركيب ، وهذا صادق على كل ما يقوله الشاعر فهو مختار في كل ما يقول قاصد له ، وعملية الاختيار لديه تحكمها أمور مختلفة متعددة بعضها لغوي وكثير منها غير لغوي ، والذي يعنينا هنا



أن الشاعر اختار هذا البناء دون سواء وهذا التركيب على غيره لغاية  
يتغياها ومطلب يسمى اليه ، وقد رأى أن الذي اختاره أدل على مراده  
من سواء ، ولا دليل بين أيدينا على كل هذه الأمور الا القصيدة ذاتها  
وطريقة تركيبها وبناء جملها والعلاقات الخاصة بها والاشعارات التي  
تحملها هذه البنية بكل أبعادها ، وهو ما يتضمن كله داخل العلاقات  
النحوية .

وإذا انتهى بنا الأمر الى هذا الحد فلا بد أولا من التفريق تفريقا  
أراه ضروريا بين شيئين هما : المعنى النحوي والصيغة النحوية .  
الصيغ النحوية تجريدية ثابتة ( الفعل + الفاعل ) ، ( المبتدأ + الخبر )  
مثلا ، وهي محددة يمكن حصرها وتصنيفها ، وكتب النحو المتأخرة لا تعنى  
الا بالصيغ النحوية ، وهذه الصيغ مهمة من حيث يكون المطلوب هو تعليم  
الصواب والخطأ في التركيب . والصيغ النحوية لا تحمل أية دلالة غير  
التجريد ، ولذلك يمكن أن يصاغ وفقا لها عبارات مفرغة من الدلالة الا من  
دلالة الصيغ النحوية فقط ، ومن هنا يمكن اعرابها كأن يقال في صياغة  
هراثية :

ولقد غاوت الشيصمان بفاوة فتشربت قفانه بملان

حتى انسخت عيناته في برنة وانباغ في الثفجات كل قنان

فليس في هذين البيتين الهراثيين الا الصياغة على قوانين النحو  
والعروض ، فهما من بحر الكامل ومن جمل يمكن اعرابها بما تقتضى أصول  
الاعراب ، ولكنهما خاليان من أى دلالة أخرى على الاطلاق لأنهما خاليان  
من المعانى النحوية .

فالصيغ النحوية — كما رأينا — ليست الا جانبا واحدا من جوانب  
المعنى النحوي الذي يتألف منها ومن دلالات أخرى متعددة تتكاتف في  
الجملة الواحدة ، بعضها راجع الى صيغ المفردات المستخدمة في اطار

الجملة ومعاني هذه المفردات ، وعلاقة هذه المفردات بعضها ببعض الآخر ، ومعناها النابع من تركيبها في جملة واحدة وتفاعلها داخل هذه الجملة مع بعض العناصر الأخرى تفاعلا ينتج عنه معنى جديد ، ومن هنا يكون للفظ الواحد معنى في موضع ولا يكون لها هذا المعنى نفسه في موضع آخر « فلما نرى اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع ونراها بعينها فيها لا يحصى من المواضع وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير ، وإنما كان كذلك لأن المزية التي من أجلها نصف اللفظ في شأننا هذا بأنه غصيح مزية تحدث من بعد أن لا تكون وتظهر في الكلام من بعد أن يدخلها النظم ، وهذا شيء إن أنت طلبته فيها وقد جئت بها أفرادا لم ترم فيها نخلما ولم تحدث لها تأليفا طلبت محالا » (٢٧) .

إن الشعراء جميعا يتعاملون في شعرهم مع مادة واحدة هي اللغة مفردات وتراكيب ولكننا نجد بعضهم أكثر فنية من الآخرين ، لا من حيث إن ألفاظ هذا الشاعر أحسن ولا أجمل ولا أرق ولا أعذب إلى آخر هذه الصفات ، بل من حيث إن طريقة بناء هذا الشاعر للألفاظ تختلف عن طريقة بناء الآخر ، واختيار هذا يختلف عن اختيار ذاك ، وقدرة خيال هذا الشاعر الذي يتخذ التراكيب مادة له تختلف عن ذاك — فالمادة الموجودة بين أيدينا هي اللغة ، فالحجر مثلا مادة واحدة لمثاليين مختلفين ، ولكننا نجد أحدهم يبرز غيره ويفوقهم لا من حيث نوع الحجر المستخدم في التمثال بل من حيث طريقة صوغه واستخدامه لمادته ، وكذلك الألوان والأصباغ مادة واحدة لرسميين مختلفين ، ولكن بعضهم يفوق الآخرين ويمتاز عنهم لا من حيث استخدامه لمادة معينة دون الآخرين بل من حيث قدرته على التأليف بين الألوان والظلال ودرجاتها ، وهذا كله محكوم بالخيال الذي يوجه هذا التأليف ، وكذلك طريقة استخدام اللغة عند الشعراء هي التي يتم بها التمايز والتفاضل بينهم . وإذا كان التفاضل

(٢٧) دلائل الإعجاز : ٣٠٨ .

( م ١٠ — دراسات عربية )

بين الشعراء لا يتم الا عن طريق التأليف أو النظم فإنه ينبغي أن نسلك السبيل الى ذلك من خلال « المعانى النحوية » .

إن هذه المعانى النحوية تتعدد وتتجدد بتعدد الابداع في الشعر وتجده ، لأن الصيغة النحوية قالب يحشى بالأمثلة المختلفة المتعددة التي لا تنقضى ولا تنفذ ، ومن هنا تتعدد المعانى النحوية وتتجدد ، فوظيفة الفاعلية مثلا ثابتة في الصيغة النحوية ، ولكن دلالة الفاعلية بوصفها معنى نحويا لا يتوقف على كون الاسم فاعلا فحسب بل يتوقف هذا المعنى على نوع الفاعل هل هو مصدر مؤول أو اسم ، وما نوع هذا الاسم الذى يختاره الشاعر لشغل وظيفة الفاعلية هل هو نكرة أو معرفة وهل هو نكرة مخصصة أو غير مخصصة ، وإذا كان معرفة فهل تعريفه عن طريق الاضمار أو العلمية أو الموصولية أو الاشارة أو عن طريق الألف واللام أو الاضافة الى واحد منها وما نوع ما أضيف اليه ، وما معنى هذا الاسم معجميا وما معناها السياقي وما العلاقة بين هذين المعنيين ، وما الموقف الذى يكتنفها وما نوع مألوفه وما درجة عدم الألفة وما نوعها ، وما صيغة هذا الفعل وما معناه المعجمي والسياقي وهل هو فعل مطلق أو مقيد وما نوع مقيده ، ثم هل الجملة نفسها المكونة من الفعل والفاعل عنصر في جملة أخرى ، أو هى جملة مستقلة ، وهل هى جملة مطلقة أو مقيدة ، وما نوع مقيدها ، هل هو الاستفهام أو النفي أو التمني أو الرجاء أو النهى الخ ، وماذا تحمل هذه الجملة من دلالة وفق السياق العام للقصيدة ، وهل تتردد أو تتكرر هذه الدلالات في غيرها من الجمل ، وما علاقتها النحوية والسياقية بالجميل الأخرى الى آخر هذا النسيج المحكم المتشابك ، وقد لخص عبد القاهر الجرجاني هذه الوجوه والفروق في عبارة موجزة اذ يقول « واذا قد عرفت أن مدار أمر النظم على معانى النحو وعلى الوجوه والفروق التى من شأنها أن تكون فيه فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها » .

فالصيغ النحوية متضمنة في المعانى النحوية وهى عنصر واحد من عناصر متعددة تؤدي اليها ، والقصييدة على هذا المستوى يحكمها نوعان من العلاقات النحوية ، العلاقات الأفقية والعلاقات الرأسية ، أما العلاقات الأفقية فالمقصود بها ترابط الجملة الواحدة في داخلها بواسطة العلاقات النحوية المعروفة على مستوى الجملة من الابتدائية والخبرية في الجملة الاسمية والفعلية والفاعلية في الجملة الفعلية الى آخره .

وتحليل الجملة على هذا المستوى يستتبع بالضرورة عدة خطوات قد لا تظهر أحيانا ، ولكنها تكون أساسا يوجه عملية التحليل هذه الخطوات هي :

— الملاحظة والتسجيل .

— يلى ذلك ادراك العلاقات الجزئية وما تؤدي اليه .

— الانتقال بعد ذلك الى الدلالات الخاصة بكل تركيب .

والأمور التى ينبغى أن تلاحظ وترصد هي اختيار الشاعر للكلمات المعينة والصيغ الخاصة بها والوظائف النحوية التى تشغلها ، ويلاحظ في ذلك كله الكيفية التى وردت بها في الجملة ومحاولة التعليل لهذا . فلماذا اختار الشاعر هذه الكيفية ؟ وما علاقة ذلك بالغرض الذى سبقت له ؟ أو ما الغرض منها ؟ وهل يتلاءم ذلك مع السياق الذى وردت فيه أو يعارضه ؟ وما دلالة هذا التلاؤم أو هذا التعارض في البناء الكلى للقصييدة ؟

وهذا كله يرصد من خلال البناء الخاص بالجملة ، فيراعى في هذا السبيل الاطلاق والتقييد والافراد والتركيب ، والتوحد والتعدد ، وتحت كل من هذه فروع ، فتحت الاطلاق والتقييد هناك الفعل المطلق والفعل المقيّد ، والمطلق هو الفعل المبني للمعلوم غير المؤكّد المسند الى فاعله فقط الذى لا يتعلق به ظرف ولا جار ومجرور ولم يذكر له أى مفعول ما

المفاعيل المختلفة ، فإذا زدت شيئاً من هذه كان الفعل مقيداً ، وهنا يختلف معنى المطلق عن معنى المقيد في الافادة ، فليس هناك معنى ضمت اليه شيئاً آخر ، وانما هو معنى جديد من حيث الدلالة » وهكذا يكون الأمر أبداً ، كلما زدت شيئاً وجدت المعنى قد صار غير الذي كان ، ومن أجل ذلك صلح المجازاة بالفعل الواحد إذا أتى به مطلقاً في الشرط ومعدى الى شيء في الجزاء كقوله تعالى ( إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم ) وقوله عز وجل : ( وإذا بطشتم بطلسمك بغير قبيل ( مع العلم بأن الشرط ينبغي أن يكون غير الجزاء من حيث كان الشرط سبباً والجزاء مسبباً ، وأنه محال أن يكون الشيء سبباً لنفسه ، غلوا أن المعنى في أحسنتم الثانية غير المعنى في أحسنتم الأولى وأنها في حكم فعل ثان لما ساء ذلك » (٢٨) .

وهناك الاسم المطلق والاسم المقيد ، والمطلق هو النكرة غير المخصصة بوصف أو اضافة وغير المتبوع وغير المميز ولم يكن صاحب حال ، والمقيد ما يقابله .

وهناك الجملة الاسمية المطلقة وهي التي خلت من كل قيد يسبقها من قيود النفي أو التوكيد أو التمني أو الرجاء أو القيد الزمني المتمثل في بعض النواسخ ، أو المطلقة من النواسخ بأنواعها وتقابلها الجملة الاسمية المقيدة .

وهناك الجملة الفعلية المطلقة وهي التي تتجرد للإثبات المحايد : وما عداها فهي المقيدة . الخ .

وقد يطلق أحد عناصر الجملة ويقيد عنصر آخر فيها ، وقد يقيد بعض مقيداتها بقيود أخرى وقد تقيد الجملة بعناصر سابقة أو لاحقة . ونظام اللغة يسمح بأن يأتي بعض العناصر مفرداً أو متعدداً كالخبر

والنعت والحال مثلاً ، وقد يفرد وقد يركب أى يأتى جملة • وعن طريق هذه الامكانات الكثيرة المتاحة قد تطول الجملة وتتعدد أو تنقص وتتلاحق ، وسوف نرى من هذا النص كيف تتمتع الجملة في صورتها من خلال البناء على عنصر من عناصرها ، يقول الشنفرى الأزدى (٢٩) في لاميته المعروغة :

- ١ — وأعدو على القوت الزهيد كما غدا  
أزل تهـاداه التناثف أطحل
- ٢ — غدا طاويا يعتن للريح هافيا  
يخوت بأذئاب الشعاب ويعسل
- ٣ — فلما لواه القوت من حيث أمة  
دعا فأجابته نظائر نحل

- (٢٩) مختارات شعراء العرب لابن الشجرى ٨٥ — ٨٩ ( تحقيق على محمد البخارى ، دار نهضة مصر ، القاهرة ) وسوف اشرح معانى المفردات بأرقام الأبيات :
- ١ — الأزل : الذنب الخفيف الوركين . التناثف : الفلوات . الأطحل : الذى لوته بين الغيرة واليباض .
  - ٢ — الطاوى : الجائع . هافيا : خفيفا سريعا . يعتن : يظهر ويعارض . يخوت : يتقضى ويخطف . الشعاب : الطرق في الجبل . يعسل : يسرع .
  - ٣ — أمة : قصده . النحل : المهازيل .
  - ٤ — المهللة : الفرقة اللحم . التداح : السهام قيل أن تراش وتركب عليها نصلها . ياسر : مقامر بالأزلام والميسر .
  - ٥ — الخشرم : النحل أو رئيسها . الدبر : جماعة النحل . المحابيض : عيدان مشتر العسل . المعسل : جامع العسل .
  - ٦ — مهرته : واسعات الأثداق . فوه : واسعات الأنواء . كالحات : ياديات الأناب . بسل : عوايس .
  - ٧ — البراح : الأرض الواسعة التى لا زرع فيها . النوح : النساء التوائن .
  - ٨ — المرمل : الذى نفذ زاده والجمع مراميل .
  - ٩ — أرعوى : رجم .
  - ١٠ — النكظ : الشدة أو العجلة أو الجوع .

- ٤ - مهلة شيب الوجوه كأنها  
قداح بكفى ياسر تتقلقل
- ٥ - أو الخشرم المبعوث حثث دبره  
محايض أرساهن سام معسل
- ٦ - مهرته فوه كأن شـدوقها  
شقوق العصى كالحات وبسل
- ٧ - فضج وضجت بالبراح كأنها  
واياه نوح فوق علياء ثكل
- ٨ - فأغضى وأغضت وأتتسى وأتتست به  
مراميل عزاهـا وعزته مرمـل
- ٩ - شكا وشكت ثم ارعوى بعد وارعوى  
وللصبر ان لم ينفع الشكو أجمل
- ١٠ - وفاء وفامت بادئـات وكلها  
على نكظ مما يكاتم مجمل

فهذه الأبيات العشرة كلها جملة واحدة تكون التصوير فيها من خلال تقييد الفعل في الجملة « واعدو على القوت الزهيد كما غدا ... » فالكاف وما بعدها مفعول مطلق ، انطلق منه الشنفري الى صورة هذا الذئب الجائع الذي غدا طاويا يعارض الريح ويدعو نظائره الجياع المهازيل التي يتطرق لها الوصف حتى تقوم بينه وبينها هذه التقابلات المتجاوبة وتبدأ بالدعوة والاجابة « دعا فأجابته - فضج وضجت - فأغضى وأغضت ، أتتسى وأتتست - عزاهـا وعزته - شكا وشكت - ارعوى وارعوت - فاء وفامت » ثم تجمع كلها في آخر الجملة « وكلها على نكظ مما يكاتم مجمل » .

وهذا مثال آخر من أسلوب الجملة عن طريق تقييد عنصر من عناصرها ، يقول بدر شاكر السياب في قصيدته « المومس العمياء » (٢٠) :

الحارس المكدود يعبر والبغايا متعبات  
النوم في أحداقهن يرف كالطير السجين  
وعلى الشفاه أو الجبين  
تترنح البسمات والأصباغ ثكلى باكيات  
متعثرات بالعيون وبالخطى والقهقهات  
وكأن عارية المـدور  
أوصال جندي قتيل كللها بالزهور  
وكانها درج إلى الشهوات ترجمه الثفور  
حتى يهدم أو يكاد سوى بقايا من صفور

فهذا المقطع الذي يحتل تسعة أسطر أو أبيات — أو ما شئت من تسمية — كل جملة واحدة اسمية « الحارس المكدود يعبر » قيدت بالحال « والبغايا ... » وهي أى الحال جملة اسمية أيضا أخبر عن مبتدئها بعدة أخبار بعضها مفرد « متعبات » وبعضها جملة اسمية أو فعلية عطفت على كل منها جمل أخرى ، واستمر تعدد الخبر وتقييد عناصر الأخبار المتعددة حتى طالت الجملة على هذا النحو ورسمت هذه الصورة ، وقد تدرجت بنا حتى كدنا ننسى الجملة الأصلية الأولى وهي « الحارس المكدود يعبر » فقد عبر من خلالها السياب إلى هذه الجملة التي جاءت قيّداً للأولى وظل ينمى أجزاءها حتى صرف الاهتمام إليها ، وليس هذا عفويا في البناء السنعري ، وعلينا أن نحاول الكشف عنه .

(٢٠) ديوان انشودة المطر صفحة : ٢٠٠ ، ٢٠١ .



إن كل المعانى النحوية الأفقية هنا ذات دلالة خاصة وعلينا في تناول القصيدة أن نحصر الجمل على هذا المستوى ونلاحظ ما فيها من عناصر ، ونحاول استكشاف الربط بين كل هذه العناصر وتفاعلها في السياق ونسبة بعضها الى بعض ، وما يلحق بكل ذلك من متعلقات وتوابع وما يتسلط عليها من معانى الأدوات المختلفة ، وما يلابس هذا كله من التعريف والتكثير والتقديم والتأخير والذكر والحذف ، ولا نفعل شيئاً مهما بدا في نظرنا هنا من عناصر التركيب كأن يستخدم الشاعر الظاهر حيث يمكنه استخدام المضمير كقول حطان بن المعلى :

أنزلنى الدهر على حكمه  
من شامخ عال الى خفض  
وغالنى الدهر بوفر الغنى  
فليس لى مال سوى عرضى  
أبكاني الدهر وياربما  
أضحكنى الدهر بما يرضى

فهنا لا يصح أن نغفل أظهار كلمة « الدهر » وتكررها حيث كان من الممكن الاكتفاء بضميرها بعد المرة الأولى ودلالة ذلك •

سوف تكشف لنا دراسة القصيدة على هذا المستوى ، وأعنى به مستوى العلاقات الأفقية أو المعانى النحوية الأفقية للقصيدة أن القصيدة الواحدة عدد محدود من الأجزاء كل جزء منها يترايط أفقياً على هذا النحو ويكون وحدة خاصة تمثل عنصراً من عناصر بناء القصيدة أو صورة من صورها ، وسوف تكشف هذه الطريقة أن الجزء الواحد من القصيدة غالباً ما يكون جملة واحدة كبرى تتكشف عن طريق تقييد أحد عناصرها أو مقيداتها بقيود مختلفة •

وأجزاء القصيدة تترايط فيما بينها بما يسمى العلاقات الرأسية —

وقد يكون في وصفها بالنحوية تسماحا واقتداء بتعريف القدماء كابن جني للنحو — وأعني بها هنا دراسة الجوانب السياقية التي توثق من ترابط القصيدة كلها في وحدة بنائية فنية متكاملة • وهذه العلاقات الرأسية أيضا — كما يقول الدكتور عبد الرحمن أيوب — « لا حصر لها إذ إنها تتعدد بتعدد الصفة التي تربط بين الأفراد وهذه الصفات أكثر من أن تحصر بمحدد »<sup>(٣١)</sup> وتقوم دراسة هذا الجانب على حصر المجموعات الرأسية كالأسماء والأفعال والضمائر والإشارة ، وحصر التراكيب كما مر في النوع السابق ومقارنتها بعضها ببعض الآخر ، واستخراج أوجه التشابه أو التخالف بينها ، وتجاوز ذلك إلى دلالاته ، والتقاط الآثار المتكررة ذات الدلالات الخاصة ونمو هذه الدلالات وتدرجها حتى تكون في نهاية الأمر رمزا خاصا بالقصيدة ، وليس بالضرورة أن يكون هذا التدرج منطقيا بحيث يسرد أول الأمر على هيئة معينة ثم يطرد في خط مستقيم حتى يصل إلى نهاية محددة ، ولكن هذا التدرج تدرج شعري قد يسلك السبيل السابق وقد يسلك أى سبيل آخر يراه الشاعر مفاسبا •

ومن مظاهر دراسة الجانب الرأسى من العلاقات النحوية تتبع الدلالات الزمنية في القصيدة كلها سواء أكانت هذه الدلالات الزمنية نابعة من دلالة صيغ الأفعال أم من الأدوات الداخلة على الجمل أو على بعض عناصرها ، أم من ظروف الزمان ، أم من الكلمات الدالة على الزمن وتشغل وظيفة غير الظرفية في الوقت نفسه ، واستثناء هذه الدلالات وإدراك تجاوبها بعضها مع البعض الآخر والتدرج بينها أو الانتقال من حالة زمنية إلى أخرى حتى تفصح عن ذات نفسها وتكشف عن دورها في بناء القصيدة كلها ، وهكذا كل عنصر من عناصر هذه المجموعة ، ومن

(٣١) « البناء الصرفي للأسماء والأفعال في العربية » للدكتور عبد الرحمن أيوب وهو موضوع حلقة البحث الذي نوقش بقسم اللغة العربية في كلية الآداب والتربية جامعة الكويت يوم ١٩/٥/١٩٨٠ م •

الممكن عن طريق احصاء الوظائف النحوية والعناصر الأخرى وملاحظة مدى تطورها وفعاليتها سوف تسلم لنا القصيدة مفاتيح الدخول الى عالمها .

إن دارسى اللغة العربية يجب ألا يتخلوا عن أى سبيل لغوى يعين على معرفة « كيف يقول الشاعر ما يقول » وائى لأعتقد أن على المشتغلين بالنحو وعلم اللغة أن يسهموا بنصيب كبير فى هذا المجال وأن يتعاونوا تعاوناً فعالاً مع نقاد الشعر المخلصين للفن الشعرى وحده فيقدموا لهم احصاءات واضحة فى هذا الصدد عن استخدام الجوانب السابقة فى قصائد بعينها أو دواوين خاصة فيتمكنوا من أداء مهمتهم الأولى على الوجه الأمثل .

وأخيراً .. أعتقد - كما يعتقد غيرى - أن الكلام النظرى قد يكون سهلاً ميسوراً لأن مجال القول فيه مطلق ، ولكن المحك الذى لا يخطئ هو التجريب والممارسة ، وقد حاولت قبل أن أكتب ما كتبت أن أطبق هذه الدعوة ، التى أو من بها وتستولى على ، على قصيدة من مختارات الشعر العربى (٣٣) ، وقد لا تكون التجربة الأولى وافية تماماً ، ولكنها أثبتت لى - أو أرجو ذلك - أنها ممكنة التحقيق .

(٣٢) وهى قصيدة ثعلبة بن صمير الخزاعى ، وهى القصيدة الرابعة والعشرون من المفضليات ، ومطلعها :  
هل عند عمرة من بقات مسافر      ذى حاجة متروح أو باكسر  
وقد نشرت هذه الدراسة بمجلة « الشعر » القاهرية عدد يناير سنة ١٩٨٣ م .

مصادر البحث ومراجعته

- ١ — ابن الأثير ( كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد ) :
  - الاتصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين .
  - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد — القاهرة د . ت
- ٢ — أيوب ( الدكتور عبد الرحمن ) :
  - البناء الصرقي للأسماء والأفعال في العربية .
  - ( بحث نوّش ينقسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة الكويت في ١٩/٥/١٩٨٠ م ونشر بعد ذلك في مجلة الدراسات العربية والاسلامية ربيع ١٩٨٢ ) .
- ٣ — ثعلب ( أبو العباس أحمد بن يحيى ) :
  - قواعد الشعر .
  - ( تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي — دار احياء الكتب العربية — القاهرة ١٩٤٨ م ) .
- ٤ — المجراني ( عبد القادر ) :
  - دلائل الاعجاز .
  - ( طبعة محمد رشيد رضا — المنار — دار مصر ١٣٥٧ هـ ) .
- ٥ — ابن جنّي ( أبو الفتح عثمان ) :
  - الخصائص ( تحقيق محمد علي التجار ) — دار الكتب المصرية ١٩٥٥ م ) .
  - المحتسب في تبين شواذ القراءات والايضاح عنها .
  - ( تحقيق الأستاذ علي النجدي ناصف و د . عبد الفتاح شلبي — المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ١٩٦٩ ) .
- ٦ — جورجاني ( بير ) :
  - محاولة لتحليل البناء الشعري عند نزار قباني .
  - ( البيان — أكتوبر ١٩٧٧ ترجمة أحمد درويش ) .
- ٧ — الربيعي ( الدكتور محمود ) :
  - حاضر النقد الادبي « ترجمة » .
  - دار المعارف ١٩٧٥ م .

- قراءة الرواية .
- دار المعارف ١٩٧٤ م .
- مقالات نقدية .
- مكتبة الشبيب — القاهرة ١٩٧٨ م .

Robert (Paul),

— ٨

Modern Grammar (New York, 1968).

- ٩ — السياب ( بدر شاكر ) :
  - ديوان انشودة المطر .
- ١٠ — سبيويه ( أبو بشر عمرو بن عثمان ) :
  - الكتاب .
  - ( تحقيق عبد السلام هارون — دار القلم ١٩٦٦ وما بعدها ) .
- ١١ — السيد ( الدكتور عبد الرحمن ) :
  - مدرسة البصرة النحوية .
  - توزيع دار المعارف — الطبعة الاولى .
- ١٢ — ابن الشجري ( هبة الله أبو السعادات ) :
  - مختارات شعراء العرب .
  - ( تحقيق محمد علي البجاوي — دار نهضة مصر — القاهرة د . ت ) .
- ١٣ — عبد اللطيف ( الدكتور محمد حماسة ) :
  - الضرورة الشعرية في النحو العربي .
  - مكتبة دار العلوم — القاهرة ١٩٧٩ م .
- ١٤ — فضل ( الدكتور صلاح ) :
  - نظرية البنائية في النقد الأدبي .
  - القاهرة ١٩٧٧ م .
- ١٥ — القزويني ( الخطيب ) :
  - الايضاح في علوم البلاغة .
  - ( بشرح وتحقيق محمد عبد النعم خفاجي — بيروت ١٩٧٥ الطبعة الرابعة ) .

١٦ — **مندور ( الدكتور محمد ) :**

— في الادب والنقد .  
دار نهضة مصر للطبع والنشر — القاهرة د . ت

١٧ — **الملائكة ( نازك ) :**

— قضايا الشعر المعاصر .  
بيروت — الطبعة الثانية .

١٨ — **ناصر ( علي التجدي ) :**

— سيويه امام التحاة .  
عالم الكتب — القاهرة — د . ت

١٩ — **ناصر ( الدكتور مصطفى ) :**

— قراءة ثانية لشعرنا القديم .  
منشورات الجامعة الليبية — كلية الآداب د . ت  
— مشكلة المعنى في النقد الحديث .  
مكتبة الشباب — القاهرة . ١٩٧٠ .  
— دراسة الأدب العربي .  
الدار القومية للطباعة والنشر د . ت .



## الواقعية ما هي ؟

دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة

د. د. حمدي السكوت

يقصد بهذه المدرسة عادة عدد من كتاب القصة القصيرة من أبرزهم محمد تيمور ومحمود تيمور ومحمود طاهر لاشين ويحيى حقي وعيسى عبيد وشحاتة عبيد وغيرهم ، وهم الكتاب الذين ظهروا قبيل ثورة ١٩١٩ وفي أعقابها والذين انفرط عقدهم كمدرسة منذ أوائل الثلاثينيات بعد أن تم على أيديهم في وقت واحد ظهور القصة القصيرة المصرية بمعناها الحقيقي من جهة ، وبلوغها مكانة لم يتح لها منذ ذلك التاريخ أن تستردها من جهة أخرى ، إذ الواقع أن فترة العشرينيات من هذا القرن كانت الفترة الذهبية للقصة القصيرة دون منازع . ويكفي أن نذكر أنه منذ سنة ١٩١٣ وهي السنة التي ظهرت فيها رواية « زينب » للدكتور هيكل (١) وحتى سنة ١٩٣١ وهي السنة التي ظهرت فيها رواية المازني الأولى « إبراهيم الكاتب » لم تظهر سوى رواية واحدة ومسرحية واحدة ذوات أهمية نسبية وهما رواية « ابنة الملوك » ( ١٩٢٦ ) لمحمد فريد أبو حديد ، ومسرحية « مصرع كليوباترا » ( ١٩٢٧ ) لأحمد شوقي ؛ في الوقت الذي كانت القصص القصيرة يتوالى صدورها بل ويترجم الكثير منها إلى اللغات الأوروبية المختلفة (٢) .

(١) هيكل نفسه قرر في مقدمة المطبعة الثانية للرواية ( ص ٣ ) أنها طبعته للمرة الأولى في سنة ١٩١٤ وسار وراءه معظم الدارسين ولكن الحقيقة أنها ظهرت في سنة ١٩١٣ أرجع إلى صحيفة الجريدة عدد ١٨ سبتمبر سنة ١٩١٣ نفيه مقال نقدي للرواية يوضح أنها ظهرت قبيل صيف ذلك العام . وأرجع كذلك إلى مجلة البيان عدد أول ذي القعدة ١٣٣١ هـ وهو يوافق ٢ أكتوبر ١٩١٣ وفيه تقرير للرواية وهكذا فزينب لم تظهر في سنة ١٩١٤ كما قرر هيكل ولا في سنة ١٩١٢ كما قرر بعض الباحثين .  
(٢) انظر مقال نفيل باربر (Nevill Barbour) « عودة الروح » (رواية مصرية) ١٩٦٦ (Islamic Culture, Vol. 9, 1933, p. 489.)



أما بعد العشرينيات فقد بدأت الأشكال الأخرى في مزاحمة القصة القصيرة مكانتها واقتصاصها عنها . غفى سنة ١٩٣١ ظهرت رواية المازنى « ابراهيم الكاتب » وفي سنتي ١٩٣١ و ١٩٣٢ ظهرت مسرحيات « قمبيز » و « أميرة الاندلس » و « على بك الكبير » و « عنتره » لشوقي كما شكلت جماعة أبولو - التي أضافت الى تراثنا الشعرى نصيبا ليس بالقليل في سنة ١٩٣٢ وفي نفس السنة ( ١٩٣٢ )<sup>(٣)</sup> ظهرت الطبعة الأولى لرواية الصكيم « عودة الروح » لتتوالى رواياته ومسرحياته بعد ذلك . ويبدو أن نجاح « عودة الروح » قد شجع عددا من الكتاب - ومن بينهم كتاب القصة القصيرة أنفسهم - على كتابة الرواية . غفى سنة ١٩٣٤ نجد أن محمود تيمور ينشر رواية « الاطلال » لتتبع بعدد من الروايات . كما نجد أن محمود طاهر لاثين ينشر في نفس العام ( ١٩٣٤ ) روايته الوحيدة « حواء بلا آدم » - ولا تنتهي فترة الثلاثينيات الا وقد انضم الى ركب الرواية كل من العقاد وطه حسين ونجيب محفوظ وغيرهم .

وقد قول هذا الازدهار الكبير في موقف الرواية بانحسار شديد عن كتابة القصة القصيرة . فقد توقف عدد من أعضاء مدرسة محمد تيمور نفسها عن الكتابة اما بالموت المبكر كما حدث لكل من محمد تيمور وعيسى عبيد واما للشعور بالاهمال وعدم التقدير كما حدث لشحاتة عبيد ومحمود طاهر لاثين واما للانصراف لأوجه نشاط فكرية أخرى كما حدث بالنسبة للدكتور حسين فوزى وآخرين .

وهكذا قدر للقصة القصيرة أن تخطى مكانها للأشكال الأدبية الأخرى وبخاصة للرواية . ومن الواضح طبعاً أن هذا لا يعنى أن نوعية

(٣) الفكرة السائدة ان « عودة الروح » ظهرت في سنة ١٩٣٢ ولكن هذا غير صحيح - انظر عايدة نصر ( الكتب العربية التي نشرت في الجمهورية العربية المتحدة « مصر » بين عامين ١٩٢٦/١٩٤٠ ) ط ١ ص ١١٧ .

القصة القصيرة قد تدهورت \* بل على العكس من ذلك لقد حققت تقدما فنيا كبيرا على أيدي يحيى حقي ويوسف ادريس وآخرين \*

بعد هذه المقدمة الموجزة عن هذه المدرسة نعود الى موضوعنا الأصلي وهو مناقشة مدى امكانية وصف أعمال أعضاء هذه المدرسة بالواقعية ، ذلك الوصف الذي أعلن عنه عدد من هؤلاء الأعضاء في مقدمات قصصهم \* ودرج عليه كل من كتب عن القصة القصيرة تقريبا ، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة \*

ولنبداً أولاً بتوضيح معنى هذا المصطلح الأدبي « الواقعية » لأنه - فيما يبدو - لم يكن واضحاً في أذهان الكثير من قرائنا ، بل وبعض كبار نقادنا حتى وقت قريب جداً \* فالدكتور محمد مندور - الذي يعد كتابه « في الميزان الجديد » من خير ما أنتج من نقد عربي في هذا القرن بلا جدال - يقرر مثلاً ان رواية « نداء المجهول » للأستاذ محمود تيمور « نموذج دقيق للأدب الواقعي » مع أن من الواضح أن هذه الرواية بعيدة كل البعد عن الكتابة الواقعية ، وإذا كان هذا الكلام قد كتب في سنة ١٩٤٤ فاننا نجد في كتاب الدكتور على الراعي « دراسات في الرواية المصرية » الذي نشر في سنة ١٩٦٤ تعليقا للمؤلف ، على معالجة الدكتور مندور لرواية طه حسين « دعاء الكروان » يتضح منه أن هذا المصطلح لم يكن محددًا تمامًا حتى هذا التاريخ المتأخر ، وعدم التحديد هذا يرجع الى اختلاط المفهومين الثاني والثالث للواقعية على النحو الذي سنورده في هذا المقال \*

ما هي الواقعية إذن ؟ أو ما الذي نقصده بالتحديد عندما نصف عملاً أدبياً بأنه واقعي ؟

عندما تطلق هذه الكلمة في الحقل الأدبي فانها تعني عادة واحداً من أمور ثلاثة :

( م ١١ - دراسات عربية )

١- **الأمر الأول :** وهو لا يهمننا كثيرا هنا ، الحركة الأدبية التي ظهرت في أوروبا في الثلث الثاني من القرن التاسع عشر والتي ساعدت على ظهورها عوامل مختلفة من بينها التيارات الفلسفية التي كانت سائدة في ذلك الوقت والتي أولت اهتماما كبيرا للمجتمع والبيئة وتأثيرهما القوي على الفرد . ويعتبر كونت Comte\* بفلسفته الوضعية التي أولت أهمية كبيرة لعلم الاجتماع ، وفيرباخ Feuerbach بنقده الانثروبولوجي للأديان ، ذلك النقد الذي فصم كل رابطة للإنسان بعالم الخلود ، ولم يترك له شيئا يستند إليه سوى بيئته أو هذا العالم كما هو ، يعتبر هذان المفكران من أشد الفلاسفة أهمية في هذا الصدد . كذلك أوحى اختراع داجير Daguerre للتصوير الفوتوغرافي في سنة ١٨٣٩ إلى الفنان بأن يتبنى أسلوبا أكثر دقة وأشد تمثيلا للواقع والتصاقا به . هذا إلى تقدم العلم الذي ساعد على تفسير كثير من المشاكل التي لم تكن تجد حلا حتى ذلك الوقت .

وكان من جراء ذلك وغيره أن أخذ الفنان يهتم ببيئته وأصبح أمينا في تصوير موضوعاته واقترب بأسلوبه من الواقع اقتربا كبيرا وظهرت في ميدان الأدب بعض الأعمال التي لم تكن خالصة للخيال والتأملات والأحلام وحدها وإنما أولت اهتماما كبيرا للواقع كما في سلسلة قصص الكوميديا الإنسانية لبلزاك مثلا وبعض أعمال ديكنز ، ولا تكاد خمسينيات القرن الماضي تنتهي حتى تكون رواية غلوبير الكبيرة « مدام بوفاري » قد ظهرت ، وهي الرواية التي تعتبر بحق أول عمل يثبت أقدام هذه الحركة الجديدة بل ويضمن لها السيادة في أوروبا حتى سنة ١٨٨٠ تقريبا .

ولن نتوسع في الحديث عن الواقعية بهذا المعنى فننتبع خط التطور الذي سلكته هذه الحركة الأدبية في الإختطار الأوروبية المختلفة ، أو نعرض « للواقعيات » الفرعية التي انبثقت عن هذه الحركة الأم كالواقعية النفسية مثلا التي بدأها دستوفسكي وثبتتها اكتشافات فرويد

أو واقعية « الحياة المبثذلة » التي مارسها هولز Howells أمريكا ،  
أو الواقعية الاشتراكية التي تطالب بأن تكون وظيفة الفنان الرئيسية هي  
تطوير المجتمع الاشتراكي وتنمى على الواقعية الغربية اتجاهها النقدي  
المحض نحو المجتمع وعدم ايجابيتها — أقول لن نتوسع في شرح  
مصطلح الواقعية بهذا المعنى لأن ذلك لن يفيذنا كثيرا فيما نحن بصدده  
الآن .

٢ — أما الأمر الثاني : الذي قد تعنيه كلمة « الواقعية » حين  
تطلق في مجال الدراسة الأدبية فهو استخدام التفاصيل الكثيرة المنتزعة  
من الحياة العادية ومن التجارب العامة المألوفة للناس جميعا بغرض إبراز  
صفة ما أو موقف ما أو بيئة ما في شكل مادي محسوس وحيوى .  
ويطلق لويس على هذا النوع اسم « واقعية العرض » (٤) .

والواقعية بهذا المعنى مفهوم قد طبق في كل مراحل التاريخ الأدبي  
واستخدام بصفة خاصة فيما يلي :

( أ ) عند وصف الطبقات الدنيا في الأعمال الكوميدية . ولعل من  
خير أمثلة ذلك في أدبنا العربي ما تضمنته « المقامة المصيرية » لبديع  
الزمان الهمذاني من لمسات واقعية تصور في حيوية بالغة رجلا محدث  
النعمة ثرائرا .

( ب ) كذلك استخدمت — وتستخدم — هذه التفاصيل الواقعية  
في إبراز « اللون المحلى » لبيئة ما ولن نتعرض هنا لتكنيك اللون المحلى  
هذا وإنما نكتفى بالإشارة الى أنه فكرة رومانتيكية لا واقعية (٥) والى

(٤) C. S. Lewis, An Experiment in Criticism, Combridge, 1961, p. 57.  
(٥) انظر : J. Shipley, Dictionary of World literary Terms, London, 1955, p. 362.

أن نظرة كاتب اللون، المحلى عادة تشبه نظرة السائح الذى يتجول فى بلد غريب ، فهو لا ينفذ الى أعماق هذا البلد فى العادة وإنما هو يلاحظ أو يدون الأشياء الخارجية والسطحية فقط فى الغالب .

(ج) وأخيرا فإن هذه التفاصيل أو اللمسات الواقعية قد استخدمت — وتستخدم — فى عرض الأشياء غير المحتملة أو حتى غير الممكنة لكى تبرز أمامنا فى صورة حية ملموسة . ومن أمثلة ذلك مثلا حكاية « الخبازين من الجن للعجين من أطافهم » أو « تشمم الغول لكديتى الحشيش البارزتين من شق فى وسط الصخرة » أو الكثير من التفاصيل الواردة فى ألف ليلة وليلة عندنا .

وواضح أن هذا النوع من الواقعية ، بصوره المختلفة ، ليس هو ما نقصده حين نصف عملا ما بالواقعية ، إذ أن هذا النوع بكل استخداماته قد وجد قبل وجود المذهب الواقعى بسنين طويلة ومن الواضح كذلك أن الواقعية بهذا المعنى توجد فى الحكايات كما توجد فى العمل الخيالى ، كما توجد فى العمل الرومانتيكى ، كما توجد فى العمل الواقعى . ومع ذلك فكثيرا ما يندفع بعض القراء أو النقاد بهذه التفاصيل المستمدة من الواقع فيحكم على عمل غير واقعى بأنه واقعى بمجرد وجود هذه التفاصيل به . ولعل هذا هو ما أدى الى الحكم بأن « نداء المجهول » رواية واقعية .

- ٣ - أما المعنى الثالث والأخير للواقعية فيقصد به أن يكون الهيكل العام للعمل — الحكاية مثلا فى الرواية أو المسرحية أو القصة القصيرة — شيئا عاديا « محتما » الحدوث بل كثير الحدوث ، وأن يتوخى الكاتب الأمانة فى عرض الحقيقة العارية والصريحة للطبيعة البشرية كما هى ، وأن تكون الشخصيات ، والأحداث التى يجابهونها ، والمواقف التى تحيط بهم كلها طبيعية وعادية . كما أن التصرفات التى تصدر عنهم ينبغى أن تكون متوقعة من أناس فى مثل ظروفهم ومستوياتهم الاجتماعية والثقافية . فإذا حدث وعالج الكاتب الواقعى شخصية شاذة مثلا فإنه عادة ينتقى

من المواقف والأحداث والظروف الطبيعية والمنترعة من واقع الحياة ما يبرر حدوث هذا الشذوذ بطريقة مقنعة وخالية من المبالغات ومثابرة لما يحدث في الواقع . وعلى كل حال فمعالجة المواقف غير العادية أو غير الشائعة ليست في العادة هدف الكاتب الواقعي . وكما يقرر جورج بـ كـ Becker . فان « أكثر الأشياء واقعية هو ما يجربه أضخم عدد من الناس » . والكاتب الواقعي حذر دائما من ناحية الحقائق الشاذة حتى ولو شهدت بصحة وقوعها الصحيفة اليومية . . . وهو قد يلجأ الى دراسة حالة شاذة ولكن بصره بصفة عامة مثبت على المعيار الإحصائي (٦) .

وبديهي ان هذا النوع الأخير فقط هو الذي يحدد في حسم ما اذا كان عمل أدبي ما واقعي أم لا . سواء توفرت في هذا العمل التفاصيل أو اللمسات الواقعية التي تحدثنا عنها في النوع السابق . كما هو الحال في الكثير من أعمال نجيب محفوظ مثلا ، أم لم تتحقق كما هو الحال في رواية « سارة » للعقاد مثلا وهي الرواية التي تخلو أو تكاد من التفاصيل السابقة ، ومع ذلك فلا يشك أحد في واقعيته ، لأن الهيكل العام ، أو الحكاية ، فيها عادية محتملة الوقوع بل ربما تكون قد حدثت فعلا .

بعد هذا التحديد الموجز للعمل الواقعي ننتقل الآن الى مدرسة محمد تيمور لنرى هل ينطبق هذا التحديد على أعمال أعضائها أم لا .

ان استعراضا سريعا للأعمال التي كتبها محمد تيمور نفسه والتي تتناول عادة على انها قصصه القصيرة يكشف عن أن عددا من هذه الأعمال عبارة عن لوحات تنقصها الحادثة والحركة والتطور الدرامي ، ومن ثم فينتفى الحكم عليها بالواقعية أو غير الواقعية لأن مثل هذا

(٦) George J. Becker, Realism : an essay in definition, Mod. Lang. Quarterly, Vol. 10, 1944, pp. 185 - 7.

الحكم عادة يتطلب بناء دراميا للحدث يمكن الحكم معه بأن هذا النموذج طبعى وعادى أو شاذ وخارج عن المألوف .

أما التفاصيل الواقعية الموجودة بهذه اللوحات فقد رأينا انها ليست العامل الحاسم فى الحكم على العمل بالواقعية ، وعلى أنها قد توجد فى العمل الخيالى كما توجد فى العمل الواقعى . ومن هذه اللوحات مثلا قصة « حفلة طرب » التى لا تقدم لنا سوى وصف خارجى لحدى المغنيات وأعضاء فرقتها الثمانية واحدا بعد الآخر ، ثم تنتهى القصة بانتهاء الوصف . كذلك فان قصة « فى القطار » أيضا من هذا النوع ، فهى لا تعدو أن تقدم لنا موقفا واحدا يعبر فيه عدد من الأفراد بطريقة مباشرة عن رأيهم فى تربية الفلاح . وربما كان من هذا النوع أيضا قصة « بيت الكرم » التى تصور لنا بطريقة لا تخلو من المبالغة وصفا لوارث أخرق فى أحد مجالس شربه مع عدد من الطفيليين . فإذا ما انتقلنا الى القصص الثلاث الباقية ( هناك قصة رابعة لموباسان مصرها محمد تيمور ، ولذا فهى لا تعيننا هنا ) فسنجد أنفسنا أمام حادثة نادرة الوقوع ، كعشق تلك المربية الكهلة للطفل الذى كانت له بمثابة الأم ثم صار الآن شابا ممارست معه نشاطا جنسيا ، وبخاصة وأن المؤلف لم يتعرض لما كان كان يدور فى رأس هذه المربية حتى قادها بالتدريج الى أن تصبح فى هذا الموقف وانما اكتفى بتلخيص الموقف على هذا النحو « لقد كان طفلا جميلا فكانت تحبه مربيته كأم حنون والآن صار شابا جميلا فأحبته مربيته كعشيقة ضرم الحب أنفاسها » .

ومن القصص التى لا يمكن أن تعتبر واقعية بالمعنى الذى أسلفناه كذلك قصة « عطفة الـ ٠٠ منزل رقم ٢٢ » وتتخلص فى أن موظفين أحدهما عزب والآخر متزوج يمرحان وراء الخمر والنساء كل ليلة حتى الفجر . وذات يوم يلقى الزوج على صديقه درسا فى خيانة النساء جميعا ويغريه بصفة خاصة بذوات الأزار البلدى بعد أن يطمئنه على أن زوجته هو فى مأمن من أى خيانة لأنها دائما فى حراسة أمه .

وفي نفس هذا اليوم ينتظر الموظف العزب صديقه فلا يحضر .  
فيتسلى بملاحظة الناس في الشوارع ويقع بصره على امرأة ترتدى ازارا  
بلديا فيتذكر نصيحة صديقه في الصباح فيلاحق المرأة وينجح في قضاء  
وقت عابث معها ليكتشف في النهاية انها لم تكن سوى زوجة صديقه .

وواضح ان هذا العمل أقرب الى النادرة الطريفة منه الى القصة  
الواقعية بالمعنى الذى قدمناه .

وتبقى بعد ذلك قصة واحدة من قصص المجموعة هي التى يمكن ،  
بشيء من التسامح ، أن تدخل فى باب القصص الواقعية . وهى قصة  
« صفارة العيد » التى تحكى قصة طفل فقير يتيم فى العيد مع أصدقائه  
من الأطفال الموسرين الذين يرتدى كل منهم ثوبا جديدا ويشترى صفارة  
وبعض الحلوى . أما « على » فلا يستطيع شئيا من ذلك . وبعد  
فترة يتصارع « على » مع طفل كان قد راهنه على أن يحصل « على »  
على صفارة الطفل ان فاز ، وعلى أن يصغمه خصمه على وجهه ان هزم ،  
بما انه لا يمتلك صفارة . ويتغلب « على » على خصمه لأنه كان يدافع  
عن شرفه على حين كان الآخر يدافع عن صفارته . ثم يأخذ « على »  
الصفارة ويضعها فى فمه كما يضع الظلمآن حاغة الكأس المثلج بين شفثيه  
وكانه امتلك العالم بأجمعه .

تلك هي القصة الوحيدة — فى رأى — التى يمكن أن نعتبرها عملا  
واقعيا اذ هي تخلو من المصادفات وتحكى حدثا عاديا ، وان كان المؤلف ،  
قد أبى الا أن يختمها ختاماً عاطفياً . فالأطفال بعد فترة يسخرون من  
« على » لأنه ينفخ فى صفارة لم يشتريها بماله فيلقى « على » بها فى  
وجههم ويتركهم حتى يصل وحيدا الى شجرة كبيرة يستند اليها ويبكى  
صائحا « أماء أماء أبتاء » على حين كانت الأطفال تغنى فى الشارع الكبير .  
ثم يفيق بعد هتية ليجد كلبا « جالسا عند رأسه يلحس دموعه بلسانه  
الظامى » وكان « على » قد أحسن الى هذا الكلب من قبل .



على كل حال فهذا هو موقف محمد تيمور زعيم هذه المدرسة •  
فما هو موقف باقي الأعضاء ؟ •

من الواضح ان المجال لن يتسع هنا لتتبع كل أعمال هذه المدرسة ولذا فسأكتفى باستعراض هذه الأمثلة من مجموعة « يحكى أن » للاستاذ محمود طاهر لاشين — وقد أخذتها بطريقة عفوية محض — ثم أحيل القارىء الى باقى مجموعات أعضاء هذه المدرسة ليرى بنفسه أن مثل هذه الأمثلة التى سأذكرها الآن شائع ذائع فى كل المجموعات تقريباً •

ونحن نلتقى فى أول مجموعة « يحكى أن » بهذه الحيلة التى تشبه حيل ألف ليلة وليلة — حين يعود الزوج مبروك الى بيته بعد منتصف الليل فلا تفتح له زوجته ( لأن معها عشيقها ) وإنما تتظاهر هى وخادمتها بالاعتقاد بأن الطارق هو العشيق نفسه وليس الزوج ، ولذا غلن يفتحها له الباب •

كذلك نلتقى برجل يتزوج من امرأة جاهلة مبذرة طمعا فى ثروة أبيها المريض ، ولكن هذا المريض لا يموت • ويبأس الزوج بعد أعوام خمسة ويطلق الزوجة ولكنه يفاجأ — بعد الطلاق بساعات — بوفاة الأب فى حادث تصادم ! •

ونلتقى أيضا بابن يكتشف ان أمه قد ربته هذه التربية الفاضلة بمال اكتسبته بالتفريط فى شرفها •

كما نلتقى بأرملة عجوز تتزوج من شاب يبيع أرضها ويبدد ثروتها • وأخيرا فاننا نلتقى بقسيس يرتكب الفحشاء مع ابنة خادم الكنيسة على حين ينتقم هذا الخادم بسرقة نبيذ الكنيسة المقدس •

وأنا لا أقول ان مثل هذه الموضوعات مستحيلة الحدوث • بل قد

تحدث فعلا في عالم الواقع • ولكنها تحدث مرة في العمر مثلا أو مرتين على الأكثر أى أنها شيء نادر وغير عادى • وقد سبق ان رأينا ان الكاتب الواقعى عادة يهتم بالعادى والمألوف •

وقصة القسيس هذه يتناولها الناس على انها نكتة وهى من هذه الزاوية تذكرنا بنكتة أخرى ضمنها شحاتة عبيد مجموعته الوحيدة « درس مؤلم » وهى نكتة أو قصة « مبروك يا أم أحمد » وتتلخص فى أن شابا تزوج أرملة عجوزا عن طريق الخاطبة التى أوعته بانها صغيرة وجميلة • وفى يوم الزفاف جلس الزوج الى جوار زوجته التى أخذت تتلقى التانهى من صديقاتها مرددات عبارة « مبروك يا أم أحمد » • فانتظر الزوج حتى انتهين جميعا ثم انصرغن غوغفن بدوره ليقول هو الآخر « مبروك يا أم أحمد » وينصرف !

مثل هذه الحكايات أو المواقف غير العادية تشيع بكثرة فى أعمال أعضاء هذه المدرسة ( فى تلك الفترة الزمنية المحددة ، أى قبيل وأثناء العشرينات ) • ولذا فنحن نتردد كثيرا قبل أن نسمى هذه المدرسة بالمدرسة الواقعية للقصة القصيرة كما فعل البعض • وان كان هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن هناك بعض القصص المتناثرة فى إنتاج كل عضو من أعضاء هذه المدرسة يمكن أن ينطبق عليها تعريف الواقعية بالمعنى الذى قدمناه •

ولذا فنحن نميل الى القول بأن أعضاء هذه المدرسة كانوا يمثلون « مرحلة انتقالية » فى تاريخ التطور القصصى فى مصر بوجه عام • انهم لم يكتبوا أعمالا رومانتيكية توغل فى الخيال وتركز على العواطف وتهتم بالمثاليات ، كما كان المنفلوطى يفعل ، ولكنهم اهتموا بقضايا مجتمعمهم ومشكلاته فحققوا بذلك بعدا اجتماعيا يمنح أعمالهم صفة القصص الاجتماعى ، وان لم يكتبوا أعمالا تسيطر عليها موضوعية الكاتب الواقعى وتتناول التجارب التى يمر بها سواد الناس وجمهرتهم كما هو الحال فى الكثير من أعمال نجيب محفوظ مثلا •

وليس معنى عدم اعتبار الكثير جدا من أعمال أعضاء هذه المدرسة قصصا واقعية انها لم تكن قصصا جيدة أو ان كتابها لم يكن لهم تأثير كبير في تطور فن القصة القصيرة في الأدب العربي . فعلى العكس من ذلك — وكما ذكرت في صدر هذا المقال — لقد طفرت هذه المدرسة بالقصة القصيرة طفرة كبيرة ، واثاحت لها مكانة لم تستطع حتى الآن أن تستردها . وإذا كان لنا أن نقول ان العصر الذهبي للقصة القصيرة في أمريكا هو عصر ادجار الآن بو ، وفي فرنسا هو عصر موباسان ، وفي روسيا هو عصر تسيكوف ، فان العصر الذهبي للقصة القصيرة في مصر كان — دون جدال — عصر محمد تيمور وزملائه .

## قضية التأثيل العرلي

على شعراء التروبادور

د . أحمد درويش

هنالك افتراض علمي شائع ، وقوى الأدلة لدى علماء الأدب المقارن ، يقول بوجود تأثير رئيسي وافد من الشعر العربي ، على حركة شعراء التروبادور ، التي ظهرت في أوروبا خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر .

ومنذ طرح العلامة ج.م. باربيير هذا الفرض في نهاية القرن السادس عشر ، ودعمته وقوته دراسات الباحث الأسباني ج . اندري في نهاية القرن الثامن عشر ، وأدلة صحته تزداد يوما بعد يوم .

ويهتم العلماء الأوروبيون على نحو خاص بهذه المقولة لأنها تمثل لديهم نقطة ذات أهمية خاصة في تاريخ نشأة الفكر والأدب الأوروبي الحديث ، ذلك أن حركة شعراء التروبادور لا تقتصر أهميتها على كونها حركة شعرية شديدة الشيوع خلال القرنين الثاني والثالث عشر في أسبانيا وفرنسا وإيطاليا وإنجلترا وألمانيا ، وإنما هي كذلك مظهر من أهم مظاهر التفكير في العصور الوسطى ، حيث كان قلة من القساوسة ، هم الذين يحملون وحدهم أقلاما تثبت للناس فكرة من هنا أو من هناك .

في ذلك العصر ، عصر ما قبل فلاسفة النهضة ومفكرها وكتابتها ، كان شعراء التروبادور يحملون للقارئ والمستمع الأوروبي فكرة جديدة سامية عن الحب والمرأة . لكن ما يزيد من قيمة وأهمية هذه الحركة لدى المفكرين الأوروبيين أنها كتبت ودونت باللغات الأوروبية الدارجة ، ومعلوم أنه حتى هذه الفترة كانت اللاتينية هي اللغة التي يكتب بها ، بحسبانها لغة شبه دينية . وما دام تداول اللاتينية محدودا في الأوساط الكنيسية

تبعاً

والأوساط القريبة منها ، فقد كان انتشار القراءة بدوره محدودا ، ولكن منذ استطاع الأوروبيون تحطيم هذا الحاجز ، والكتابة باللغات المحلية التي سادت حتى اليوم ، الفرنسية والانجليزية والألمانية والإيطالية ... الخ ، منذ ذلك الحين اتسعت قاعدة من يقرأون ومن يكتبون ، وبالتالي زاد جمهور المثقفين والمفكرين ، وعدت هذه الظاهرة واحدة من أهم الظواهر التي حملت النهضة الى أوروبا . وفي هذا المجال تأتي أهمية شعر التروبادور باعتباره أول إنتاج أدبي يدون باللغات الحديثة الأوروبية .

وكلمة « التروبادور » التي تحمل عنوان الحركة ، قادمة ، في رأي بعض الدارسين ، من الكلمة العربية « طرب » التي كان يشيع استعمالها بمعنى الغناء في الأندلس ، ثم أضيف للكلمة اللازمة اللاتينية التي تشكل اسم الفاعل ، فأصبحت الكلمة تعني « المغنى » شعرا ، وقد يؤيد ذلك التفسير أن جزءا من نتائج هذه الحركة كان يغنى على يد الشعراء الجوالين الذين يطلق عليهم « التروفير » أو « الجونجلير » وهؤلاء كانوا يقومون بدور المسلى والنديم في قصور الأغنياء ، ويدور المغنى الجوال في شوارع المدن ، بثا للمتعة وبحثا عن العطاء . وهناك لون آخر من هؤلاء الشعراء ، هم الذين يحملون كلمة « التروبادور » بالمعنى الدقيق للمصطلح . وهم لم يكونوا مغنين ، بل على العكس ، كان منهم أمراء ، أشهرهم جيوم التاسع أمير مدينة « بواتيه » الواقعة في جنوب فرنسا .

غير أن هؤلاء جميعا يتفقون في طبيعة شعورهم ، وذلك انهم جميعا يغنون لونا من الحب واحدا وهو الذى ينشد ارضاء المرأة على نحو خاص ، وهو ملىء باجلالها وتقديرها ويخفض الفارس القوى أمام محبوبته خضوعا لا ينتقص من فروسيته بقدر ما يكملها . وهم جميعا ينشدون لونا من المتعة ينبعث من الحرمان أكثر مما ينبعث من الاتصال ، ويظل المحبوب ، رغم الحرمان ، وفيا . وهذا اللون من الحب والمتعة ، لم يكن معروفا من قبل في تقاليد الفكر اللاتيني ، وانما كان شائعا في تقاليد الفكر العربى .

كانت فكرة « الحب العذرى » قد نضجت على نحو قوى بعد انتشار الاسلام وظهرت في جزيرة العرب نماذج لشعراء ، وقموا في هوى محبوباتهم ، وفاض لسانهم بالحب شعرا ، فأصبحت المحبوبة — على عادة العرب الأقدمين — محرمة عليهم ، فما كان يسمح بزواج المرأة ممن قال فيها شعرا ، لكن هؤلاء الشعراء ظلوا رغم الحرمان أوفياء ، وبقوا على ولائهم دون أمل حتى ماتوا ، وكان من أقسى هذه النماذج وأشهرها ، قيس ابن الملوح « مجنون ليلى » ، وجميل بثينة ، وكثير عزة ، وغيرهم ممن ازدهر بهم تاريخ الأدب الأموي على نحو خاص .

وامتزجت هذه الفكرة بروح الحضارة الاسلامية التي كانت تنمو فروعها في كل اتجاه ، وتمثلت آنا في فكرة المتصوفة وعشاق الحضرة الالهية ، وحمل الشعر العربي القديم نماذج من حب الله والفناء فيه ، وكانت « رابعة » واحدة من أشهر الشاعرين به ، ولم يكن هذا النمط بعيد الصلة عن بذور فكرة الحب العذرى الأولى ، وليس عجيبا في هذا المجال أن نجد اسم ليلى ، البطلة الأولى في قضية الحب العذرى ، يستعمل رمزا للذات الالهية في أشعار عشاق المتصوفة .

وأسهمت الفلسفة الاسلامية بمعناها العام في تأصيل الفكرة وتعميقها . وجاء ابن أبي داود المظاهري ، الفقيه الكبير ، وعلم مذهب الظاهرية البارز ، جاء هذا الفقيه في القرن التاسع الميلادي ، قبل نحو ثلاثة قرون من ظهور حركة التروبادور ، ليكتب أول كتاب عن فن الحب تحت عنوان « الزهرة » .

عبر هذا التفكير البحر مع العرب الى شبه جزيرة ايبيريا ، حين أقاموا دولتهم التي قدر لها أن تترك تأثيرا واضحا على التفكير الأوروبي عامة ، وعلى تفكير الشعوب اللاتينية خاصة ، ذلك التأثير الذي يقول عنه — في مجال الفن — هنري مارو : « أن التأثير العربي على حضارة الشعوب الرومانية ، لم يقف فقط عند حد الفنون الجميلة ، التي كان النثر فيها واضحا ، وإنما امتد كذلك الى الموسيقى والشعر » .

وكان ابن حزم الأندلسي ، قد كتب في القرن الحادي عشر كتابا في فلسفة الحب ، مشابها لكتاب ابن أبي داود الظاهري ، عنوانه « طوق الحمامة » وجسد هذا الكتاب ، الذي لم يكن ظاهرة فردية ، فكرة الحب والفروسية ، التي كانت شائعة لدى المسلمين في أسبانيا منذ عهد عبد الرحمن الثاني ( ٩١٣ - ٩٦١ ) وربما منذ عهد الفتح الاسلامي للبلاد .

هذا اللون من التفكير ، وذلك اللون من الشعر الذي كان يعكسه ، لم يكونا بعيدين عن متناول مجتمع المسيحيين في أسبانيا ، وجنوب فرنسا على نحو خاص ، فلقد كان امتزاج الجالية الاسلامية بالجالية المسيحية أقوى بكثير مما يتصوره المرء للوهلة الأولى ، كانت العربية لغة البلاد ولغة الأوساط الراقية ، في كثير من امارات المسيحيين الأسبان ، وكان الشعراء مسيحيين ومسلمين يلتقون في بلاط الأمير ، ولقد كان بلاط الملك سانكو مثلا يضم ثلاثة عشر شاعرا عربيا ، واثنى عشر شاعرا مسيحيا ، وشاعرا يهوديا ، ولقد عثر على مخطوطة ترجع الى عصر الفونس العاشر ملك قسطنطة ، وتوجد بها لوحة تمثل التقاء شاعرين جوالين يغنيان معا على العود ، أحدهما عربي والآخر أوروبي ، بل أن كثيرا من شعراء أوروبا في ذلك الوقت كانوا يجيدون نظم الشعر العربي .

لقد كان وجود الوسط الثقافي العربي - اللاتيني المختلط في هذه الفترة حقيقة تاريخية ، لذا كان عبور الفكرة من جانب الى جانب عن طريق هذا الوسط شديد الاحتمال ، خاصة اذا تشابهت الظواهر الفنية الناتجة في الجانبين .

الى جانب هذا المناخ الثقافي العام ، أتاحت الظروف للأمير الشاعر جيوم التاسع ، كونت بواتيه و في الجنوب الفرنسي حيث استقر العرب نحو قرنين ، أتاحت الظروف لهذا الأمير أن يتصل اتصالا وثيقا بالشعر

العربي سواء في الشرق أو الغرب . فقد رحل هذا الأمير الى أسبانيا والأناضول ، واشترك في الحروب الصليبية وأقام فترة في الشام ، وعلى أثر عودته ، أخذ ينشر لونا من الشعر غريبا على المذاق الأوروبي العام في ذلك العصر ، ولكنه غير غريب على قارئ الشعر العربي ، ومن حسن الحظ أن سلم لنا من آثار جيوم التاسع تسع قصائد ، تعد البداية الحقيقية لشعر التروبادور .

ولا شك أن كون الشاعر أميرا ، دفع الآخرين الى تقليده ، وشجع من كان مترددا وأسهمت العوامل التاريخية المحلية ، في شيوع هذا اللون في جنوب فرنسا في هذه الفترة وحين قدر للأميرة الفرنسية « الينور » أن تتزوج أحد أمراء انجلترا حملت معها شعراء بلاطها من منشدي التروبادور ، فنشروا بدورهم الفكرة في انجلترا . ثم انتشرت الفكرة في ألمانيا وإيطاليا وكانت من قبل قد استقرت في أسبانيا .

ان الملامح التي لا يخطئها الباحث ، والتي تشترك فيها قصيدة التروبادور مع الشكل الموسيقي للموشحة الاندلسية ، ولقصيدة الزجل التي كانت شائعة في ذلك العصر في أسبانيا الإسلامية ، وكان يدخل في بنائها الأساسى امتزاج اللغتين العربية والأسبانية المحلية التي كانت تسمى بالرومانشية ، هذا التشابه في الملامح يضيف بدوره بعدا جديدا ، ويعطى دليلا يدعم أدلة التشابه الأخرى في مضمون مفهوم الحب بين قصيدة التروبادور وقصيدة الحب العذرى في الأدب العربي في المشرق والمغرب ، فإذا ساندت تلك المعطيات جميعا حقائق الالتقاء التاريخي والفكري والثقافي التي ألمحنا اليها ، أصبحت فرضية الأصل العربي لحركة شعراء التروبادور قوية ومدعمة .



## محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة
٧	* قراءة في الترجمة العبرية لمعاني القرآن الكريم •
٢١	* من قضايا المنهج في علم الكلام •
٦١	* المضاربة بمال الوديعة أو القرض في الفقه الإسلامي •
٧١	* مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية •
٩٧	* التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسي •
١١٥	* دراسة الواقع اللغوي أساس لحل مشكلات اللغة العربية في مجال التعليم •
١٢٥	* فاعلية المعنى النحوي في بناء الشعر •
١٥٩	* الواقعية ما هي ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة •
١٧١	* قضية التأثير العربي على شعراء التروبادور •

رقم الإيداع ٤٨٠٧ لسنة ١٩٨٣  
مطابع سجل العرب